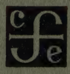


ROBERT S.
HARTMAN

EL CONOCIMIENTO DEL BIEN

ROBERT S. HARTMAN

Publicaciones de Diánoia



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

EL CONOCIMIENTO DEL BIEN

ROBERT S. HARTMAN

Este libro ofrece un amplio examen de la teoría axiológica contemporánea y de las diferentes maneras en que se entiende el valor en la filosofía actual. Al mismo tiempo presenta una crítica de estas teorías mostrando en detalle las falacias lógicas en que incurren. En este sentido el libro cumple, con respecto a la teoría contemporánea del valor, la misma función que cumplieron los *Principia Ethica* de G. E. Moore con respecto a las teorías éticas clásicas. Pero en tanto que el trabajo de Moore se basaba en la falacia naturalista, Hartman advierte que esta falacia es insuficiente para la tarea que se le asignó. El autor más bien generaliza y subdivide la falacia señalada por Moore en cuatro falacias diferentes, que no sólo se encuentran en la teoría axiológica sino *en toda ocasión en que una definición filosófica de un asunto es remplazada por una definición científica.* Cada vez que esto sucede, la definición filosófica aparece como una falacia metodológica. Por consiguiente, el libro tiene importancia, en su aspecto sistemático, no sólo para el campo de la axiología, sino también para la teoría del método filosófico y científico.

Una ciencia de la ética, y de la valoración en general, si es que ha de nacer alguna vez, deberá crecer orgá-

[*a la otra solapa*]

EL CONOCIMIENTO DEL BIEN

El conocimiento del bien

CRÍTICA DE LA RAZÓN AXIOLÓGICA

ROBERT S. HARTMAN



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO— BUENOS AIRES

DIANOIA
ANUARIO DE FILOSOFÍA

Correspondencia editorial: Centro de Estudios Filosóficos
Dirección del *Anuario de Filosofía*: Torre de Humanidades,
4º piso / Ciudad Universitaria / México 20, D. F.

Correspondencia comercial: Fondo de Cultura Económica
Av. de la Universidad, 975 – México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Quiero que seáis sabios en el bien.

Epístola a los Romanos, XVI, 19

INTRODUCCIÓN

Préstale atención al razonamiento mismo y observa cómo podrá salir con bien de la prueba de la refutación lógica.

PLATÓN, *Cármides*, 166.

1. LA NATURALEZA DE LA CRÍTICA

CUANDO Kant escribió la *Crítica de la Razón Pura* tenía ante sí la doble tarea de cualquier iniciador de una nueva ciencia: tenía que construir la nueva ciencia y tenía, a la luz de ésta, que criticar las filosofías precedentes. Así, estaban ante su mente la noción y la estructura de una nueva ciencia de la metafísica basada en la razón en su uso trascendental, a la luz de la cual criticó las antiguas filosofías de la metafísica, basadas en la razón en su uso trascendente.

En la famosa Tercera Pregunta de los *Prolegómenos, ¿Cómo es Posible la Metafísica en General?,* correspondiente a la Dialéctica Trascendental en la Crítica, Kant muestra que la metafísica es la disciplina de la razón trascendente pura, es decir, de la razón sin referencia a la experiencia, y fundamentalmente diferente de la razón trascendental. En tanto que la razón trascendental puede ser verificada por la percepción sensorial, como en cualquier ciencia natural, la razón trascendente no puede ser verificada así. Cualesquiera verificaciones que tenga deben estar contenidas dentro de ella misma. Las verificaciones inherentes en ella aparecen en las Ideas trascendentales, que a su vez se basan en tres formas fundamentales de razón, las tres formas del silogismo; y estas verificaciones aparecen en la forma de contradicciones de la razón consigo misma en su uso trascendental. Estas contradicciones surgen invariablemente cuando la razón especula acerca de los objetos no-empíricos, tales como el Alma, el Mundo o Dios. Es tarea de la metafísica científica, en la dialéctica trascendental, poner de manifiesto las contradicciones en que se enzarza la razón —paralogismos, antinomias, falacias del Ideal de la razón— cuando se remonta a la esfera trascendente, contradicciones que hacen fútiles todos los esfuerzos de la razón, como una paloma que piensa que puede volar más fácilmente en la estratósfera. La contradicción, pues, en diversas formas, es el instrumento técnico que Kant utiliza para su crítica de la razón.

En la Cuarta Pregunta de los *Prolegómenos, ¿Cómo es Posible la Metafísica como Ciencia?,* Kant muestra que la metafísica como disposición natural de la razón es real, pero consi-

derada por sí misma solamente es dialéctica e ilusoria. Tomando principios de ella, y usándolos para seguir sus ilusiones naturales pero falsas, nunca podemos producir una ciencia sino tan sólo un vano arte dialéctico en el que una escuela puede sobrepujar a otra, pero nunca puede adquirir un resultado justo y duradero. Para que la metafísica sea una ciencia, debe ser un sistema que exhiba todo el surtido de conceptos *a priori* en plenitud y consistencia. En este sentido, la crítica misma es la ciencia de la metafísica. "Quienquiera que haya probado la crítica una vez, siempre sentirá disgusto por todas las patrañas dogmáticas que anteriormente tuvo que tolerar. La crítica guarda con la metafísica común de las escuelas la misma relación que la química con la alquimia o la astronomía con la astrología de los adivinos. Me comprometo a que nadie que haya pensado y aprehendido los principios de la crítica volverá jamás a esa antigua y sofística seudo-ciencia".

La razón de ello es que la metafísica pre-crítica no era sino el análisis de los conceptos, y las disecciones de los conceptos no hacen avanzar un asunto. "Desde que llegué a conocer la crítica, cada vez que acabo de leer un libro de contenido metafísico... no puedo dejar de preguntarme: '¿Ha logrado en verdad este autor hacer avanzar la metafísica un solo paso?'... Nunca he podido descubrir que sus ensayos o los menos importantes de los míos... hayan hecho avanzar la ciencia en la mínima medida. Esto obedece a una razón muy obvia: la metafísica no existía entonces como una ciencia... Mediante el tratamiento analítico de nuestros conceptos, la comprensión ciertamente gana mucho; pero la ciencia de la metafísica no se hace avanzar en virtud de ello en la mínima medida porque estas disecciones de conceptos no son más que materiales con los cuales hay que darle forma a nuestra ciencia... Mediante todo su análisis nada se efectúa, nada se obtiene o se adelanta; y la ciencia, después de todo este trajín y ruido, sigue siendo lo que era en los días de Aristóteles, aunque había mucho mejor preparación para ella que en la Antigüedad con tal que se hubiese descubierto la clave para las cogniciones sintéticas."

El que la ciencia de la metafísica de Kant sea o no sea en realidad *la* ciencia de la metafísica es algo que no hay por qué discutir aquí. Pero sí es seguro que su procedimiento fue metodológicamente el procedimiento correcto. Quienquiera que desee establecer una nueva ciencia tiene que *1)* producir un sistema coherente y consecuente que abarque completamente el asunto; *2)* producir criterios para distinguir la nueva ciencia de las filosofías anteriores, criterios que deben ser parte de la nueva ciencia; *3)* encontrar la distinción entre las filosofías anteriores y la nueva ciencia en el procedimiento analítico de las primeras y el procedimiento sintético de la segunda.

Así, pues, la construcción y la crítica deben marchar de la mano; ambas son el anverso y el reverso de la misma moneda. En las ciencias naturales, el gran maestro de la construcción y de la crítica en este sentido fue Galileo. Por una parte, fundó sus "dos nuevas ciencias", y por la otra, más explícita y comprehensivamente, criticó a sus predecesores aristotélicos, especialmente en su obra *Los dos grandes sistemas del mundo.* Galileo liberó así a todos sus sucesores en la ciencia natural de la tarea de la crítica y los hizo libres para seguir el camino que él abrió y para elaborar la nueva ciencia.

La ciencia del valor en nuestros días se encuentra en la misma situación que la ciencia de la naturaleza en tiempos de Galileo y la ciencia de la metafísica en tiempos de Kant. No basta con construir una ciencia; ésta tiene que usarse también para criticar la filosofía del valor todavía dominante. La construcción de la ciencia fue comenzada en un libro anterior, *La estructura del valor;* en el presente libro se ofrece el reverso de la medalla: la ciencia del valor se utiliza como una crítica de las filosofías del valor. Así, pues, en el presente libro seguiremos el procedimiento general de la crítica, es decir, por medio de criterios contenidos en la nueva ciencia criticaremos las filosofías precedentes.

2. LAS FALACIAS AXIOLÓGICAS

Los criterios en cuestión son las falacias axiológicas.[1] Estas falacias son parte del sistema de la axiología formal. La axiología como ciencia se distingue de tres maneras de la axiología como filosofía.

1) En la axiología como filosofía, el concepto del valor es una categoría, mientras que en la axiología como ciencia es el axioma de un sistema. Una categoría es un concepto abstraído de la realidad concreta y, según una ley fundamental de la lógica, su intensión disminuye en la proporción en que su extensión aumenta. La intensión y la extensión de una categoría, en otras palabras, varían en proporción inversa, mientras que las de un axioma varían en proporción directa.[2] Esto significa que una categoría no es aplicable a la realidad porque el alcance de su significado no cubre los detalles de situaciones reales. Un sistema, en cambio, *es* aplicable a la realidad por-

[1] Véase Robert S. Hartman, *La estructura del valor*, México, 1959, pág. 95 y las referencias dadas. (Esta obra se citará en lo siguiente como *La estructura del valor*.)
[2] *Op. cit.*, págs. 68 *ss.*

que tiene una complejidad que corresponde a la complejidad de las situaciones reales. En la ciencia natural, el sistema correspondiente a la realidad natural es el de las matemáticas; en la ciencia moral, el sistema correspondiente a la realidad moral es la axiología formal.

2) Esto significa, en segundo lugar, que la transición de una filosofía a una ciencia se caracteriza por el acoplamiento de un caos de fenómenos a un sistema. En *La estructura del valor* el caos de fenómenos de valor se acopla al sistema de la lógica misma mediante la identificación axiomática de "valor" con "similitud de intensión".[3]

3) Esto significa, en tercer lugar, que el análisis del valor a través del sistema sigue necesariamente leyes lógicas y no filosofías accidentales de pensadores individuales. Y, por la misma necesidad lógica, estas filosofías aparecen como lógicamente falaces. Es decir, que el sistema de la axiología, por el mismo procedimiento mediante el cual da razón positivamente del mundo del valor, da razón negativamente de las razones que da de este mundo la filosofía del valor. La construcción misma debe contener los criterios de la crítica.

Puede decirse que una crítica de la razón axiológica fue escrita anteriormente, los *Principia Ethica* de G. E. Moore, y que este libro contiene un criterio para la crítica de las filosofías del valor previas, en la falacia naturalista. No cabe duda de que el libro de Moore fue concebido como tal crítica,[4] y de que su autor usó la falacia naturalista —la confusión de la propiedad *bueno* con otras propiedades como *placer, deseo* y otras semejantes, que no pertenecen a la ética sino a la psicología— para hacer su crítica de todas las formas de filosofías éticas. Así criticó la ética naturalista, el hedonismo, la ética metafísica, etc., es decir, las corrientes principales de la ética pre-mooreana, todas aquellas éticas que hoy llamaríamos clásicas, incluida la ética de Kant.[5] Pero la crítica de Moore carece de la base sistemática que poseían tanto la crítica de Galileo de la filosofía natural aristotélica como la crítica de Kant de la filosofía metafísica: el sistema recientemente construido que da razón tanto del campo en cuestión como de la crítica de los predecesores. El *Bien*, para Moore, era

[3] *Op. cit.*, págs. 39 *ss.*, 85 *ss.*

[4] Moore escribió *Principia Ethica* después de un cuidadoso estudio de Kant. Véase Robert S. Hartman, "La creación de una ética científica", *Diánoia* I, págs. 205-235 (1955) y "The Definition of Good", *Proceedings, Aristotelian Society*, 1964-1965 (mayo 17, 1965).

[5] *Principia Ethica*, págs. 75 *ss.* Kant no siguió su propia comprensión científica, en cuanto se refiere a su aplicación a la metafísica, en el campo de la ética, aunque consideró la metafísica de la moral en el exacto sentido científico que había aplicado a la metafísica. Véase Robert S. Hartman, "Crítica axiológica de la metafísica de Kant", *Revista Mexicana de Filosofía*, Nº 1, págs. 75-84; *La estructura del valor*, págs. 180 *ss.*, 33 *ss.*

indefinible; de ahí que la falacia naturalista no fuera una parte orgánica de una definición o de un sistema de axiología. Moore, ciertamente, ni siquiera sabía que estaba escribiendo axiología, sino que pensaba que estaba escribiendo ética. No penetró metodológicamente en la axiología como Kant en la metafísica y Galileo en la mecánica. Como resultado, sólo dio intuitivamente, con ciertos rasgos sistemáticos de la bondad, tales como la sugestión de que ésta no es una propiedad descriptiva y que el juicio acerca de ella debe ser sintético; y su falacia naturalista es una invención *ad hoc*. De esta suerte, los *Principia Ethica* de Moore son sólo una crítica fragmentaria de la razón axiológica. Con todo, es lo suficientemente penetrante como para que ninguna crítica de la razón axiológica tenga que repetir la crítica de los filósofos pre-mooreanos.

La estructura del valor es una generalización y elaboración lógica de la "paradoja" del Bien de Moore como una propiedad no-descriptiva que depende enteramente de las propiedades descriptivas de un objeto. Define las propiedades descriptivas como conjuntos de propiedades intensionales y aplica la teoría del conjunto a estos conjuntos. De manera similar, el presente libro es una generalización y elaboración lógica de la falacia naturalista. Demuestra que esta falacia es sólo una en un enjambre de falacias metodológicas.

G. E. Moore, en 1903, hizo claro el alcance de esta confusión en toda la ética, y, ciertamente, en toda la teoría del valor. Cualquier intento de definir el valor en general por medio de tipos específicos de valor —ontológicos, teleológicos, epistemológicos, teológicos, psicológicos, éticos— como perfección, propósito, función, conocimiento, Dios, placer, satisfacción de aspiraciones personales, etc., es una confusión del valor específico con el Valor en general. Es esta confusión la que Moore llama la falacia naturalista. No sólo significa confundir los valores genéricos con los específicos, sino también confundir diferentes valores específicos entre sí, tales como los naturales, metafísicos o psicológicos con los morales.

Esta falacia está contenida en la naturaleza misma de la Categoría. Es inherente al pensamiento categórico, más bien que al axiomático. También existió en las matemáticas mientras el número fue considerado filosóficamente más bien que científicamente (o, como dice Russell, "matemáticamente"). En fecha tan avanzada como 1884, Frege tuvo que hacer claro que el número "no es un objeto de la psicología o un resultado de procesos psíquicos en mayor medida que lo es el Mar del Norte. . ."[6] "La pregunta '¿Qué es el número?' ", dice Russell, "es una pregunta que, hasta fechas muy recientes,

[6] *Die Grundlagen der Arithmetik*, Breslau, 1884, 1934, pág. 34.

nunca se consideró en la forma que puede producir una respuesta precisa. Los filósofos se contentaban con algún aforismo como 'El número es la unidad en la pluralidad'. Una definición típica del tipo que satisfacía a los filósofos es la siguiente, tomada de la *Lógica* de Sigwart (Par. 66, sección 3): 'Todo número no es meramente una *pluralidad*, sino una pluralidad pensada *como algo unido y circundado, y en esa medida como una unidad*.' Ahora bien, en semejantes definiciones hay un error muy elemental, del mismo tipo que se cometería si dijéramos 'el amarillo es una flor' porque algunas flores son amarillas. Considérese, por ejemplo, el número 3. El número 3 es algo que todas las colecciones de tres cosas tienen en común, pero no es en sí mismo una colección de tres cosas." [7]

Exactamente análogo es el argumento de G. E. Moore acerca del Valor. Definir el Valor como placer o algo por el estilo sería definir un tipo de valor como el Valor mismo. Sería igual que sostener, cuando decimos "una naranja es amarilla", que "naranja" no significa nada más sino "amarillo" o que nada que no sea una naranja puede ser amarillo.[8] Tales definiciones no servirán para la *ciencia* de la ética que Moore tiene en mente. "No llegaríamos muy lejos con nuestra ciencia si estuviéramos obligados a sostener que todo lo que es amarillo *significa* exactamente lo mismo que 'amarillo'. Nos veríamos precisados a sostener que una naranja es exactamente lo mismo que un taburete, un pedazo de papel, un limón o lo que fuera. Podríamos probar cualquier número de absurdos, pero ¿nos encontraríamos más cerca de la verdad? ¿Por qué, entonces, habría de suceder algo distinto con 'bien'?... No tiene sentido decir que el placer es el bien a menos que el bien sea algo diferente del placer." [9]

En una ciencia tales confusiones no son posibles porque el axioma y el sistema desarrollado a partir de éste hacen claros tanto la diferencia entre el sistema mismo y los fenómenos a los que éste se aplica, cuanto el método de aplicación. La relación entre lo genérico y lo específico está especificada ella misma. Lo que dicen Russell y Moore no se aplica tan sólo a los campos del número y el valor, sino también a la relación entre lo genérico y lo específico en *cualquier filosofía*. Antes de que pueda haber una *ciencia* —de las matemáticas, de la axiología o cualquier otra— debe eliminarse primero la confusión entre lo genérico y lo específico en la filosofía correspondiente. En la filosofía natural, se cometió la misma falacia

[7] *Knowledge of the External World*, Londres, 1952, pág. 191.
[8] G. E. Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, pág. 14; México, 1959, págs. 12 *s*.
[9] *Ibid.*

en la alquimia, donde se confundieron los colores con las sustancias y se pensó que el color de una cosa A podía dársele a una cosa B mediante la mezcla de A y B; o cuando se confundieron especies mismas de disciplinas, como, por ejemplo, la religión y la química, al considerarse necesaria una plegaria para transmutar un elemento. La función principal de una nueva ciencia consiste en delimitar estrictamente la ciencia y su asunto del caos de determinaciones de las filosofías precedentes. En este sentido, asimismo, la crítica es parte de una nueva ciencia.

La falacia naturalista es, pues, la falacia general de confundir lo genérico con lo específico. Pero para que esta falacia sea reconocida sistemáticamente, *lo genérico tiene que ser definido por un sistema que a su vez pueda determinar lo específico*. Mientras no existió tal sistema para el Valor —y Moore no presentó uno—, pudo negarse, y desde Moore hasta ahora se ha negado, que la falacia naturalista fuese una falacia. Con todo, es obviamente imposible hablar de un tipo específico de valor, digamos el valor económico, si no se sabe qué es el Valor en general. Si se desconoce el género, la diferencia carece de sentido, del mismo modo que carece de sentido hablar de platillos voladores rotantes o no rotantes. Así, pues, la falacia naturalista de Moore es realmente una falacia del método filosófico. Un análisis de la historia de la ciencia muestra que *en toda ocasión en que una definición filosófica de un asunto es reemplazada por una definición científica, la definición filosófica aparece como una falacia metodológica*, tal como la falacia naturalista. Esta falacia, como una confusión de tipos lógicos, es una verdadera falacia lógica. Y es sólo una en un enjambre de tales falacias. Moore sólo vio *una* falacia donde hay cuando menos cuatro, y no vio que la naturaleza metodológica de la falacia se debe a una transición de lo analítico a lo sintético, de lo categórico a lo axiomático, en suma, a la transición de la filosofía a la ciencia que él quería efectuar en la ética.

Procedamos ahora a generalizar y diferenciar la falacia naturalista de Moore y a colocarla dentro del campo total a que pertenece: el enjambre de falacias que aparecen desde la posición ventajosa de cualquier nueva ciencia. En nuestro caso particular, ocupándonos de la nueva ciencia de la axiología, es apropiado llamarlas las falacias axiológicas.

Definimos una ciencia como la combinación de un marco de referencia formal con un conjunto de objetos. De esta definición se sigue que cada ciencia tiene su propio marco de referencia y por consiguiente su propio conjunto de objetos. Es decir, que un dato se convierte en un objeto de la ciencia *natural* si el marco de referencia de la ciencia natural se le

aplica a dicho objeto, y se convierte en un objeto de la ciencia *del valor* si se le aplica el marco de referencia de la ciencia del valor. Así, pues, el mismo dato puede aparecer ya sea como un objeto de la ciencia natural o como un objeto de la ciencia axiológica, según cuál marco de referencia se aplique. De esta suerte, el mundo, aunque ontológicamente es uno, puede aparecer con tantos aspectos cuantos marcos de referencia se le apliquen, de la misma manera, pongamos por caso, que la misma curva puede aparecer convexa o cóncava, recta o curva, según el punto de vista o el marco de referencia utilizado (desde el punto de vista del cálculo diferencial —si éste es aplicable— aparece como una línea recta). Así, pues, siempre es el mismo mundo el que se observa, pero cada ciencia lo observa de manera diferente. Cada ciencia, por medio de su propio marco de referencia, delimita su propio asunto.

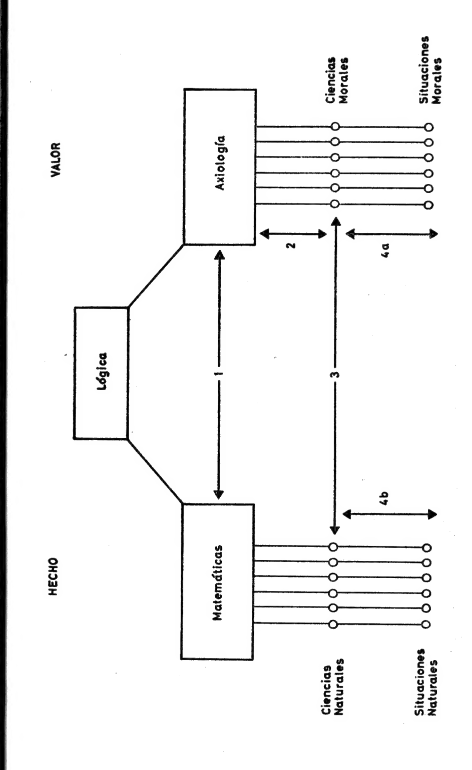
De esta distinción entre las ciencias se siguen las falacias axiológicas. Hay confusiones, entre diferentes ciencias,

(a) de marcos de referencia generales
(b) de marcos de referencia específicos
(c) de marcos de referencia generales con marcos de referencia específicos
(d) de marcos de referencia (α) generales o (β) específicos con su asunto.

La primera de estas falacias la llamamos la *falacia metafísica,* porque confunde diferentes maneras de ver el mundo; la segunda la llamamos la *falacia naturalista,* porque su forma más usual es la confusión de ciencias naturales específicas con ciencias morales específicas, como por ejemplo la biología con la ética; pero también confunde diferentes ciencias naturales entre sí, o diferentes ciencias morales entre sí, como por ejemplo la ética con la religión. La tercera es la *falacia moral,* pues su forma más usual es la confusión de la axiología con la ética. Y la cuarta es la *falacia del método,* la confusión de una ciencia, ya sea (a) natural o (b) moral, ya sea (α) general (matemáticas, axiología) o (β) específica (física, ética, etc.) con su asunto.

Podemos indicar estas falacias dentro del esquema de la ciencia natural y valorativa como sigue:

1. *Falacia metafísica.* Confusión entre el mundo del hecho y el mundo del valor, como por ejemplo: "La religión no ha resistido la prueba de la ciencia" (Freud). La religión y la ciencia tienen cada una su lógica separada, y la lógica de una no debe ser aplicada a la otra.
2. *Falacia moral.* Confusión entre el valor en general y el valor en particular, como por ejemplo: "El Bien es placer" (El placer es algo que *es* bueno, no es el Bien mismo). "Un asesino no puede ser bueno." (Un asesino puede ser axiológicamente



bueno —bueno como asesino que satisface la definición de "asesino"— pero no puede ser bueno moralmente.)

3. *Falacia naturalista.* Confusión entre tipos particulares de valor y/o de hecho. "Ser moral es creer en Dios." El valor moral y el valor religioso son tipos diferentes de valores y no deben considerarse como idénticos. "El valor es evolución", "El valor es satisfacción", etc.

4a. *Falacia del método.* Confusión entre situación de valor y análisis de valor, como por ejemplo: "Una situación irracional no puede ser analizada racionalmente", "La religión es un asunto de angustia absoluta y por lo tanto está más allá del análisis racional". (Ser religioso es una cosa, analizar el hecho de ser religioso es otra.) "La teoría del valor prescribe el valor." (La teoría del valor es puramente formal, como las matemáticas. Univac analiza los votos, no vota.)

4b. *Falacia empírica.* Confusión entre una situación natural y una ciencia natural, como por ejemplo: "Toda ciencia es empírica." (Toda ciencia es un marco de referencia aplicado a un asunto. El asunto puede ser empírico. La naturaleza del asunto —"empírica"— no determina la naturaleza de la ciencia en cuanto tal.)

Como se ve, la falacia metafísica es la que se da entre hecho y valor; la falacia naturalista es la que se da entre valores específicos; la falacia moral es la que se da entre valor axiológico y valor específico; y la falacia del método es la que se da entre el asunto de una ciencia y la ciencia misma. Cuando esta falacia se comete al confundir una ciencia natural y el asunto de la ciencia, la llamamos falacia empírica. Tenemos ahora que elaborar estas falacias que van a darnos el instrumento para analizar en detalle las filosofías axiológicas.

(α) *La falacia metafísica*

Esta falacia que es la confusión entre el mundo de hecho y el mundo de valor aparece en los escritos de los naturalistas. Por ejemplo, en los escritos de Freud se puede leer que "la religión no ha pasado por el examen de la ciencia".[10] "El espíritu científico, fortalecido por la observación de los procesos naturales, comenzó en el curso del tiempo a tratar la religión como una cosa humana y a sujetarla a un examen crítico. Este examen no lo ha podido pasar... El juicio final de la ciencia concerniente a la visión religiosa del mundo es el siguiente: mientras las diferentes religiones luchan una con la otra para decidir cuál de ellas posee la verdad, en nuestra concepción la verdad de la religión puede ser desatendida totalmente. La religión es un ensayo para manejar el mundo sensible, en el que estamos colocados, por medio de un mundo de deseos que hemos desarrollado dentro de nosotros, como resultado de necesidades biológicas y psicológicas. Pero no puede lograr su fin... sus consolaciones no merecen confianza, la experiencia nos enseña que el mundo no es un juego de niños." Aquí vemos el aspecto que presenta la religión desde el punto de vista de la ciencia natural. Si la religión es algo que concierne a los valores y si el marco de referencia de la ciencia natural no es aplicable al mundo de valor, entonces, el argumento de Freud es falaz y de ninguna pertinencia para la religión misma, considerada como fenómeno valorativo.

[10] Sigmund Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Viena, 1933, Cap. 7.

Otro ejemplo de falacia metafísica lo tenemos en los escritos comunistas como, por ejemplo, el de Nikita Jrushchov en *Pravda* de noviembre 11 de 1954, donde escribe: "La oposición fundamental entre la ciencia y la religión es obvia. Mientras que la ciencia se fía de hechos, experimentos científicos y conclusiones verificadas y confirmadas estrictamente por la vida, cualquier religión se basa solamente sobre tradiciones bíblicas unas veces y otras sobre construcciones fantásticas. Los descubrimientos modernos en las ciencias naturales y sociales refutan convincentemente los dogmas religiosos. La ciencia no puede ser reconciliada con conceptos religiosos fabricados en torno de la vida del hombre y de la naturaleza y es incompatible con la religión." Aquí vemos otra vez cómo el marco de referencia de la ciencia es tomado como el único para el intelecto del hombre y por qué en dicho marco no cabe la religión. La religión es condenada. Este mismo procedimiento es el de los llamados positivistas lógicos que no condenan solamente la religión, sino toda ética y metafísica no naturalista.

La misma falacia se cometió en la dirección exactamente opuesta, es decir, cuando se condenó la ciencia porque no cabía en el marco de referencia de la religión, en el tiempo de Copérnico y Galileo. Copérnico era bien consciente de este hecho y de que él estaba construyendo un nuevo marco de referencia que la mentalidad escolástica no podía comprender. "La matemática está escrita para matemáticos a quienes éstos mis esfuerzos creo los parecerán contribuir en algo... Si por accidente hubiese habladores tontos que, junto con los ignorantes de toda matemática se dedicaran a juzgar estas cosas y, a causa de alguna cita de las escrituras que deformaran malignamente para sus propósitos, se atreviesen a atacar esta mi obra, no tienen ninguna importancia para mí y yo desprecio su juicio como precipitado."[11]

[11] De la Carta de Copérnico al Papa Pablo II en *De Revolutionibus*.

Y Galileo elaboró aún más la nueva filosofía, haciendo una distinción determinada entre el mundo de la religión y el de la ciencia natural. Mientras el libro del primero era la Biblia el libro del segundo estaba, como dijo, escrito con los símbolos de la matemática. Durante toda su vida tuvo que luchar contra la falacia metafísica de sus contemporáneos. "Oh, mi querido Kepler, cómo deseo que podamos reír mucho juntos... al oír al profesor de Filosofía de Pisa esforzándose ante el Archiduque, con argumentos lógicos, por hechizar los nuevos planetas y hacerlos desaparecer del cielo, como con encantaciones mágicas."[12] Y son conocidos los argumentos de sus contemporáneos al aplicar el marco de referencia escolástico a la naturaleza, cuando decían que la tierra no podía ser redonda, porque la Biblia afirmaba que tenía cuatro esquinas, o que no podían existir los planetas que se vieron gracias al telescopio de Galileo, porque sólo podían existir siete planetas, por la mera razón de que el hombre tenía 7 huecos en su cabeza y la semana 7 días. Por otro lado, tanto Galileo, como Copérnico, o como Kepler y aun Newton a veces cometieron ellos mismos la falacia metafísica al aplicar el marco de referencia de la religión a la ciencia, o, a la inversa, el marco de la ciencia a la religión. Son conocidos los famosos *scholia* en el libro de Newton y la adoración del sol por Kepler. Por otro lado todos ellos, como Galileo y Copérnico, distinguieron muy claramente los dos marcos frente a sus contemporáneos; y Newton, en particular, rehusó hacer hipótesis metafísicas y se contentó con el conocimiento de la fuerza de la gravedad que le dieron las fórmulas matemáticas.

Estas mismas fórmulas, y la ciencia a la cual pertenecen, son hoy los instrumentos para cometer la falacia metafísica en el sentido naturalista más bien que teológico. El mismo Freud extiende su concepción, torcida por la falacia metafísica, al universo. "No es verdad", escribe, "que haya un poder en el universo que vele por el bienestar de cada individuo con paternal solicitud y lleve todas sus empresas a feliz término. Al contrario, los destinos del hombre son incompatibles con un principio universal de benevolencia o —cosa que en alguna medida es contradictoria— con un principio universal de justicia. Terremotos, inundaciones y fuegos no se diferencian en relación a los hombres buenos o devotos o en relación al pecador y al ateo... Poderes oscuros e inmanentes determinan el destino humano".[13]

Aquí vemos otra típica expresión de la falacia metafísica. Cuando se ve solamente el marco de la ciencia natural, una

[12] Carta de Galileo a Kepler, 1610. Cf. Carta a la Gran Duquesa Cristina, 1615.
[13] Freud, *loc. cit.*

ciencia del hombre, del mundo de los valores, no tiene razón de ser, y si es este marco natural el del universo, entonces, todo el mundo humano no tiene razón de ser. El resultado de la falacia metafísica es, entonces, un pesimismo cósmico. La contraparte medieval era el no ver el marco científico, sino sólo el marco teológico. El resultado fue, pues, un *pesimismo científico* que hubo de sostener que la nueva ciencia destruía el mundo humano y divino; una predicción que se verificó por la comisión de la falacia metafísica por el lado de los científicos del tipo de Freud.

Por otro lado la falacia metafísica también puede conducir a un *optimismo cósmico* cuando se demuestra por medio de argumentos científicos que el mundo orgánico y el mundo de valor *no* se pueden comprender por simples medidas científicas, y que debe existir un poder sobrenatural en el universo. Esta clase de argumentos se ve, por ejemplo, en los libros de Eddington y de Lecomte du Noüy y otros. Lecomte du Noüy muestra que la probabilidad de la creación ordenada de un órgano del hombre, como el ojo, va más allá de la probabilidad estadística y se requiere entonces que haya un espíritu creador de la vida humana. Aunque el argumento científico de las estadísticas pueda ser correcto, el salto a la afirmación de un poder divino es falaz. Similares saltos se efectúan en centenares de libros que aplican, o concluyen desde el marco científico al mundo de los valores. Así se dice, por ejemplo, que el principio de la indeterminación, que es un principio muy definidamente matemático de la física cuántica, prueba que hay libre albedrío en el mundo moral. Bertrand Russell muestra claramente la naturaleza de esta falacia en el capítulo v intitulado "Ciencia y Religión", de su libro *The Scientific Outlook* (*El Panorama científico*). Russell muestra la invalidez de los argumentos científicos, o seudo-científicos, que infieren de la conducta matemática de los átomos, gracias a una traducción ilegítima de las fórmulas matemáticas al lenguaje ordinario, la existencia del libre albedrío; o de la naturaleza matemática del mundo un dios matemático; o de la naturaleza entrópica una estadística que pruebe la existencia de un creador divino; o de la evolución natural, de acuerdo con las leyes de Darwin, un plano divino del universo. El mismo autor muestra claramente que tal inferencia es una yuxtaposición de marcos de referencia. No es posible de ninguna manera de inferir lógicamente de los "hechos" de la ciencia "hechos" del mundo del valor o, en otras palabras, valores.

Naturalmente Bertrand Russell no demuestra esta falacia para garantizar la comprensión intelectual del mundo de los valores, sino, al contrario, para justificar su ateísmo. Su sensible espíritu no puede combinar las miserias de la vida

humana con la caridad de un dios amante y sabio. "Al revés de todo lo que yo sé, es posible que haya un ente de poder infinito que elige cuáles niños han de morir de meningitis, y cuál gente vieja de cáncer; estas cosas ocurren y ocurren como el resultado de evolución. Si por ello, la evolución incorpora un plano divino, estos sucesos también deben ser planeados. Me han informado que el sufrimiento es enviado como expiación por los pecados, pero para mí es difícil pensar que un niño de 4 o 5 años de edad pueda estar sumergido en tales negras profundidades de iniquidad que merezca el castigo que sobreviene a no pocos niños —a quienes nuestros teólogos optimistas pueden ver cada día si quieren— que sufren tormentos en los hospitales. También me han dicho que aunque el niño mismo no hubiera pecado profundamente merece sufrir por la iniquidad de sus padres. Solamente puedo repetir que si éste es el sentido de la justicia, es diferente del mío y que yo pienso que el mío es superior. Si el mundo en que vivimos ha sido producido de acuerdo con un mismo plano tenemos que contar a Nerón como un santo en comparación con el autor de este plano. Afortunadamente, sin embargo, la evidencia de un propósito divino es inexistente; esto al menos se debe inferir del hecho de que no aducen ninguna evidencia los que en él creen. Por eso podemos evitar las necesidades de tomar una actitud de odio impotente, que de otra manera tendría todo hombre valiente y humano que sentir contra el tirano omnipotente."

Aquí vemos cómo Russell mismo comete la falacia metafísica y aplica el marco del mundo de los hechos —en este caso hechos médicos— al mundo del valor, concluyendo del hecho de enfermedades a la naturaleza valorativa de Dios. Así comete la falacia metafísica, y como justificación para cometerla utiliza la demostración de la comisión de la misma falacia por el lado de otros.

Actualmente todo argumento concerniente al mundo de hechos debe ser distinguido y mantenido separado de todo argumento concerniente al mundo del valor. Son dos mundos enteramente separados y distinguidos en sus aspectos intelectuales y racionales; y cada mezcla de ellos es una confusión intelectual o la comisión de la falacia metafísica.

Ha habido filósofos que han visto claramente la distinción entre estos dos mundos, en particular Immanuel Kant, cuyo argumento sin embargo, no era lógico sino ontológico o epistemológico.

Otro ensayo, y de gran éxito, de evitar la falacia metafísica fue la doctrina de la *doble verdad* de los nominalistas medievales. Occam, Averroes y otros llegaron al resultado de que lo que es verdad en la teología no lo necesitaba ser en la filosofía y al revés. "El concepto conveniente de la doble verdad creó una oportunidad para la investigación independiente dentro de los límites de la ortodoxia, que de otra manera no hubiera podido ocurrir hasta después de la destrucción de la autoridad de la Iglesia."[14] La doctrina de los nominalistas coincidió en este punto con la de Duns Escoto, para quien la infinidad de Dios, contrapuesta del modo más radical a la finitud del mundo creado, es inteligible por revelación pero no comprensible racionalmente. Así la doctrina de la doble verdad no sólo sirvió para entender el mundo sensible empírico, sin interferencia por el lado del antiguo marco de referencia de la Teología, sino también salvó a la revelación como un método legítimo de la inteligibilidad de la naturaleza de Dios. Así, como para Kant, el marco de referencia del mundo de valor, de Dios y de la religión, no existía racionalmente.

Así vemos que tanto para las dos doctrinas que ensayan evitar la falacia metafísica, como para las que la cometen es directiva la falta de un marco de referencia para el mundo de valor.

Otro ensayo más importante para evitar la falacia metafísica y separar el mundo del valor del mundo de hecho lo vemos en la doctrina de Platón, en la distinción general entre Ser y Bien y, en particular, en la famosa línea divisoria de la *República.* Divide el mundo en dos aspectos, el mundo de la apariencia, el mundo físico, que es nuestro mundo de los hechos, y el mundo de las formas o ideas, el mundo de la realidad, que es nuestro mundo de los valores. A los dos mundos corresponden dos clases de conocimiento o, como nosotros volvemos a decir, marcos de referencia. Al mundo sensible *Pistis* y *Eikasia,* es decir, opinión y analogía o conjetura. Al mundo de los valores *Nóesis* y *Diánoia,* es decir, razón y entendimiento. Esta división de Platón naturalmente no es la nuestra, porque Platón no creía posible que hubiera un marco de referencia para el mundo sensible. Marcos de referencia sólo nos proporcionan Nóesis y Diánoia. Nóesis o razón es la capacidad de intuición directa de la esencia de las cosas que produce los axiomas; y el procedimiento de nóesis es intuitivo: "Se apodera [de la esencia de las cosas] por el poder de la dialéctica, tratando sus suposiciones no como pensamientos absolutos, sino literalmente como hipótesis, apuntalamientos por la base, fundamentos y trampolines, por así decir, para elevarse a lo que no requiere supuestos y es el punto de partida de todo [el axioma], y para, después de haberlo aprendido, descender, atenida a cuanto de aquel principio de-

[14] W. T. Jones, *A History of Western Philosophy,* Nueva York, 1952, pág. 522.

pende primeramente, y así proceder hacia abajo a la conclusión sin hacer uso para nada de algún objeto sensible, sino solamente de ideas puras, moviéndose por ideas hasta ideas."[15]

Pero este procedimiento dialéctico en el sentido de Platón, o intuitivo y constructivo en nuestro sentido, no puede según Platón aplicarse al mundo sensible, sino sólo al mundo del valor. Este prejuicio platónico también era una de las dificultades que Galileo encontró en sus contemporáneos. Persistió hasta el tiempo de Locke, quien también escribió que era posible una ciencia exacta de la ética pero no de la naturaleza. Pero, aunque Platón, Locke y otros creían que era posible un marco de referencia para la ética, nunca lo elaboraron. Por otro lado Galileo, Newton y sus sucesores elaboraron el marco de referencia para la naturaleza.

La falacia metafísica, entonces, es una cosa muy complicada que implica toda la historia de la ciencia, de la filosofía y de la religión. Es decir, es una cosa fundamental del pensamiento humano. No es extraño entonces que también sea de importancia fundamental para el análisis del pensamiento ético. En la ética empírica de Hume, para poner un ejemplo, se puede ver hasta la palabra en el texto, donde Hume comenzó a cometer esta falacia. Por otro lado, es posible en los escritos de Kant ver los puntos exactos donde evita esta falacia y aclara lo que es la falacia.

La falacia metafísica tiene implicaciones puramente lógicas y extremadamente importantes para la axiología.[16]

b) *La falacia naturalista*

Ésta es la confusión entre las diferentes *especies* de valor, por ejemplo el valor moral y el valor psicológico. Así, decir "el bien es placer" y entender por "bien" el bien moral es la falacia naturalista, es decir, la confusión del bien moral que es no-natural con un valor natural. Como lo ha enseñado G. E. Moore, la mayoría de las éticas tradicionales han cometido esta falacia. Además, se comete esta falacia no solamente en casos en que el bien moral es confundido con un bien natural, como el psicológico, sino también cuando es confundido con otro valor no-natural, como el teológico. Por lo tanto, como Moore mismo dice, la denominación "falacia naturalista" no es muy afortunada. Así, el aserto "ser moral es creer en Dios" confirma la falacia en cuestión porque el valor moral y el valor religioso son diferentes clases de valores que no deben ser identificados.

[15] *República*, 511 C.

[16] Véase Robert S. Hartman, "Niveles del lenguaje del valor", *Diánoia*, II, págs. 254-269 (1956).

También esta falacia axiológica corresponde a famosas falacias lógicas descubiertas por Russell y otros, que giran alrededor de la palabra "es". La cuestión es qué significan, lógicamente, expresiones como "la bondad *es* placer".[16a]

c) *La falacia moral*

La falacia moral es la confusión entre el bien y lo bueno, es decir, entre el bien en general, el bien lógico o axiológico, y lo bueno en particular, lo bueno moral, religioso, etc. Esta falacia se expresa de diversos modos a lo largo de toda la filosofía moral. En la filosofía de Platón se hizo la distinción entre el bien y lo que es bueno, pero más en la forma de aporía, de pregunta socrática, que de solución. Después de Platón no hay ningún filósofo que haya esclarecido tal distinción; ni siquiera Kant ni G. E. Moore. Moore continuamente comete la falacia moral, confundiendo lo bueno moral con el bien; y no se da cuenta de la distinción entre la falacia naturalista y la moral. Algunos filósofos han mencionado esta falacia, como Husserl y Lessing. Pero no hay axiología sistemática que distinga claramente el bien en general y su especie, lo bueno (o la bondad) moral. La falacia consiste en la identificación de una *especie* de bien, es decir, algo bueno, como la moral o el placer, con el bien mismo. El placer es *un* bien, un bien de especie psicológica, pero no es el bien mismo. Al definir el bien como placer se confunden dos niveles lógicos o dos tipos lógicos: la clase de cosas placenteras y la clase de cosas buenas. La primera está incluida en la segunda; pero la segunda no está incluida en la primera.

Como Moore no hace la distinción entre el bien y la bondad moral, llama a la confusión entre estos dos valores, por un lado, y el placer por el otro, la falacia naturalista. En otras palabras, al cometer la falacia moral —la confusión entre el bien y la bondad moral— él no ve la distinción entre la falacia moral y la naturalista. La confusión entre el bien y el placer es la falacia moral, y la confusión entre la bondad moral y el placer es la falacia naturalista.

La confusión entre el bien y la bondad moral aparece en la oración: "Un asesino no puede ser bueno." Un asesino puede ser muy bueno, es decir, muy bueno como asesino, puede ser muy buen asesino; aunque no puede ser bueno moralmente. Tanto más bueno es como asesino cuanto menos bueno es moralmente. Lo "bueno" del buen asesino es lo "bueno" axio-

[16a] Véase Robert S. Hartman, "The Definition of Good", *Proceedings, Aristotelian Society*, 1964-1965.

lógico. En la axiología formal una cosa es buena si tiene todos los atributos de tal cosa. Un asesino entonces es buen asesino si verdaderamente tiene los atributos del asesino, es decir, si sabe asesinar. Pero por eso no es buena persona o moralmente bueno. En el primer caso la palabra "bueno" tiene un sentido lógico, es decir, "tener todos los atributos del *concepto*", en nuestro caso del concepto "asesino". En el segundo caso tiene un sentido específico, es decir, "tener todos los atributos de *persona*", que es el sentido *moral* de "bueno".

Conocer esta falacia hace posible comprender asertos como "tiene una mala conciencia por la razón que tiene tan buena conciencia" o "tiene una buena conciencia por la razón que tiene tan mala conciencia". En estos ejemplos la palabra "bueno" es otra vez usada en dos sentidos, en un sentido axiológico y en un sentido moral. En sentido axiológico, una conciencia es buena si es un buen ejemplo de una conciencia, es decir, si es una conciencia sensible, una conciencia que registra sensiblemente las acciones de la persona. Mientras más sensible es una conciencia, más sensiblemente registra los hechos y más fácil y libremente será una conciencia moralmente "mala", es decir, una conciencia consciente de una mala acción. Por otro lado, tanto más mala es la conciencia axiológicamente, es decir, cuanto más insensible, tanto más fácil y libremente va a ser moralmente "buena", porque no va a registrar tan fácilmente la mala acción. Entonces es verdad que tanto más buena es una conciencia cuanto más mala es y viceversa.

Un tercer ejemplo de la falacia moral y su conocimiento es la oración dada en el libro de Stevenson *Ética y Lenguaje*: "Cuando hay vino, mujeres y canto está mal no hacer algo malo." El primer "mal" es axiológico, el segundo ético.[17] Esta falacia axiológica corresponde a las falacias de tipos en la lógica.

d) *La falacia del método*

Esta falacia es, posiblemente, aún más importante que las ya mencionadas. Es la confusión entre la situación del valor y el análisis de esta situación. Esta falacia aparece por ejemplo en la objeción hecha muchas veces contra la axiología: que no es útil una ciencia de la ética porque la ética es cosa de la intuición, y que cuando se sabe o analiza demasiado no se puede ser ético u obrar moralmente, o que cuando se analiza mucho se pierde el "touch", el contacto de la realidad. Estos asertos

[17] Charles L. Stevenson, *Ethics and Language*, New Haven, 1944, pág. 84. Véase Robert S. Hartman, "Niveles del lenguaje del valor" *op. cit.*, pág. 267, nota 43.

confunden el análisis *del* valor con el valor mismo. El obrar moralmente, o una situación de valor, es un hecho moral o un valor, pero no es el análisis de un valor. En otras palabras, la situación moral es *una* cosa y el análisis de esta situación es otra. Es necesario y posible en la situación moral no sólo obrar, sino también analizar; pero estas dos actividades son diferentes; y cuando el agente moral analiza su situación él no es agente moral, sino moralista o filósofo ético. Lo mismo es la relación entre otros valores que los morales y su análisis, por ejemplo los valores religiosos. Así, la adoración a Dios es una cosa y el análisis de esta adoración es otra. Es entonces falaz decir que se pierde la reverencia a Dios cuando se analiza esta reverencia. El análisis de la reverencia a Dios no es él mismo la reverencia a Dios, y cuando se adora a Dios no se analiza esta adoración. Pero no es justo que el análisis de la adoración aniquile la adoración misma. La verdadera adoración debe tolerar el análisis aunque la adoración misma sea otra situación que el análisis de esta adoración, del mismo modo que el amar a una persona es una cosa y el análisis de este amor es otra. Es verdad que el análisis del amor destruye el amor en el momento del análisis, pero por otro lado, si es verdadero amor no se puede destruir por el análisis. El amor puede tolerar el análisis y se puede volver al amor después del análisis, y va a ser un amor más profundo que antes. La misma relación hay entre la experiencia artística y el análisis de esta experiencia. Si es un análisis verdadero y si es una apreciación verdadera, el análisis va a profundizar la experiencia del arte y no al contrario. Así, por ejemplo, el conocimiento de la teoría musical va a profundizar la experiencia musical y no a aniquilarla. Del mismo modo se puede decir que el conocimiento axiológico, es decir, el conocimiento de la ciencia de la axiología, va a profundizar la experiencia moral o la experiencia del valor y no la va a destruir. El analizar el valor entonces no significa destruir el valor, sino al contrario profundizarlo.

Pero, estrictamente, si es cometer la falacia del método decir que analizar el valor es destruirlo, se comete también la misma falacia al decir que *conocer* el valor es *ser* valioso, o saber el bien es ser, o devenir, bueno, a menos que por análisis se signifique análisis sintético, lo que nunca es el caso. Porque nada se puede decir de la relación entre una situación y su análisis hasta que, y a menos que, esta relación haya sido analizada —y este análisis es cosa de la axiología. Es el análisis de la relación entre la teoría y la práctica. La falacia del método se comete cuandoquiera que se concluye, sin análisis exacto, de la teoría a la práctica o viceversa. Así, se comete la falacia del método si se dice, con Sócrates, que un hombre que conoce lo

bueno va por eso a ser mejor hombre. Eso es posible, pero también es posible lo contrario, que el hombre que conoce lo malo va por eso a ser peor hombre. Cuál es la conexión exacta entre saber y obrar, es precisamente una cuestión que tiene que examinar la axiología y que se ha examinado en la relación entre ética analítica y sintética, o axiológica.[18] Podemos llamar a esta expresión de la falacia —que el saber del valor hace más valioso al hombre— la expresión positiva y la otra —que el saber del desvalor hace menos valioso al hombre— la expresión negativa de la falacia del método.

Hay otras expresiones de esta falacia que se han cometido a través de la historia de la filosofía. Por ejemplo, se ha mantenido que puesto que las situaciones morales son situaciones emocionales, no pueden analizarse por la razón. En otras palabras, que una situación irracional no puede ser analizada racionalmente. Aquí otra vez se confunde el análisis de una situación con la situación misma. Se puede muy bien analizar racionalmente lo irracional, como se hace todos los días, por ejemplo en el campo psiquiátrico, en que los analistas de la psique, los psicoanalistas, analizan lo irracional racionalmente y no irracionalmente. En otras palabras, el psiquiatra no está él mismo loco. Sería cometer la falacia del método decir que el doctor sólo puede curar al enfermo si el doctor mismo tiene la enfermedad, o que el doctor no puede tratar al enfermo porque no es también un enfermo.

Entonces tiene que separarse muy distintamente la ciencia del valor o la axiología y el objeto o el tema de esta ciencia que es el valor mismo. Pero siendo la naturaleza del valor una cosa humana, esta separación es muy difícil y así la falacia del método una falacia muy usual. No tiene ninguna dificultad el científico de la física para mantener la distinción entre el objeto de su ciencia, el electrón, y su propia actitud como hombre físico —aunque haya tales dificultades que hoy son matemáticamente definidas en el concepto del observador físico. Pero el psicólogo tiene gran dificultad para hacer la distinción entre sí y el objeto de su estudio. Lo mismo es el caso con el axiólogo.

Otra importante expresión de la falacia del método es la llamada normatividad de la ética. Con esto se entiende que las reglas de la ética prescriben una conducta y tienen poder obligatorio, mientras que las reglas de la ciencia natural solamente enuncian condiciones del ser y no tienen tal poder. Esta concepción de la ética se basa en la confusión entre la ciencia moral y su objeto. Las reglas de la ética axiológica son de la misma naturaleza que las de la ciencia natural. El bien mo-

[18] *La estructura del valor*, Cap. II.

ral se define en la axiología de una manera puramente lógica y formal lo mismo que los teoremas de la matemática. Se tienen que seguir estas reglas por la misma razón que se tienen que seguir las reglas de la matemática. Cualquiera es libre para decir que dos y dos son cinco, pero la aplicación de esta proposición le conduciría a dificultades considerables. Cualquiera es libre de despreciar las leyes de la gravitación y ensayar andar desde su ventana, pero se rompería el cuello. Así, son normativas las leyes naturales en lo que se refiere a su aplicación, o al deber del hombre para seguirlas.

Hay entonces que separar la regla o la ley misma, de su aplicación. Tenemos el deber de aplicar las leyes naturales si preferimos vivir ordenadamente. Hay también un deber de aplicar las leyes axiológicas si se quiere vivir ordenadamente. Pero hay la posibilidad de *no* aplicar estas leyes naturales, con los resultados de desorden y catástrofe. Es el mismo caso con las leyes axiológicas: *hay* la posibilidad de no aplicarlas, con los mismos resultados. La normatividad entonces de la axiología y de sus ciencias, como la ética, la estética, etc., es exactamente la misma que la normatividad de la matemática y sus ciencias, las llamadas leyes naturales. Es posible no aplicarlas o aplicarlas de una manera incorrecta, con resultados malos. Nunca puede violarse la regla de la ley, sino solamente su aplicación. Es precisamente el hecho de que *no se* pueda violar la *ley* lo que trae las catástrofes. En ellas la ley se vindica.

Si un hombre en estado de embriaguez ve a dos personas caminando y dice: "Allá vienen cuatro gentes", entonces no ha violado la matemática, sino que la ha aplicado de una manera incorrecta. Si se viola la aplicación de la matemática al construir un puente, la consecuencia es la catástrofe. Lo mismo es el caso en la ética. Cuando se dice que un hecho axiológicamente inmoral es moral y se obra de acuerdo con este error como, por ejemplo, en la guerra, las consecuencias son catastróficas.

La concepción de la normatividad particular de la ética se deriva de la filosofía moral de Immanuel Kant, que mezcló inseparablemente el bien axiológico con el bien de la voluntad. Kant cometió la falacia moral. De esta confusión se deriva la falacia del método, de acuerdo a que las leyes morales son diferentes en este respecto de las leyes naturales, teniendo una normatividad particular.

Entonces es la comisión de la falacia del método decir que la teoría del valor prescribe cómo obrar, o que la axiología prescribe el valor, o que la ética prescribe el obrar moralmente. El carácter prescriptivo de las reglas éticas y axiológicas

es inherente no a estas reglas, sino a su aplicación. También las reglas científicas prescriben, en este sentido, acciones específicas, como medir y otras operaciones tecnológicas, y se ha fundado una filosofía detallada de las ciencias sobre esta base.

La axiología es puramente formal, exactamente como las matemáticas o, por ejemplo, la contabilidad. El contador analiza el negocio, pero no dice cómo hacer los negocios que analiza. Naturalmente, es inherente al análisis formal del negocio que los libros del negocio indiquen si ha sido bien conducido o no. Sucede lo mismo con las reglas de la axiología; el axiólogo puede analizar una situación pero aunque este análisis no es el obrar mismo en situación, puede decir si las acciones de la situación analizada han sido correctas o no. Pero esto no es lo mismo que obrar o enunciar un deber; el deber, en este sentido metodológico —más bien que ético, jurídico, etc.— viene de la voluntad de *aplicar* o *no* las leyes formales de la axiología; lo mismo que un hombre de negocios puede aplicar matemáticas y reglas de contabilidad o no. Si no lo hace va a ir a la bancarrota. La famosa normatividad entonces de la ética y de las ciencias sociales nace de una confusión entre el objeto de estas ciencias —su aplicación en este caso— y las ciencias mismas. Se ve que esta normatividad no es algo que sea particular a la ética, sino que pertenece a toda ciencia como ciencia. Es normatividad metodológica o formal. Toda ciencia quiere aplicarse.

Pero hay un sentido más profundo en que se puede cometer la falacia del método. Hay la posibilidad de que una ciencia sea normativa no solamente metodológica y formalmente —así son todas las ciencias porque todas implican su aplicación—, sino también materialmente. Es decir, que las reglas requieren que si se aplica la ciencia entonces tenga que hacerse algo; por ejemplo construirse una figura en la geometría, cometer o no cometer una acción en la ética o el derecho, etc. En estos casos hay dos "normas": una la norma metodológica o formal de toda ciencia, que exige que se aplique la ciencia, y otra la norma específica en que consiste la aplicación misma, es decir, la regla específica de la geometría al construir la figura, la máxima de la ética que determina la acción, o la regla específica de la ley que regula la acción jurídica. Éstas son normas materiales que pertenecen totalmente al *objeto* de la ciencia (mientras que se pueda decir que la aplicación, es decir, la normatividad formal, en parte pertenece a la ciencia misma). En este sentido materialmente normativo la ética y la jurisprudencia pueden decirse diferentes de las ciencias naturales; pero como ha mostrado nuestro ejemplo geométrico, hay tales normas materiales también en estas ciencias; y la mencionada filosofía del operacionismo ve en este sentido las ciencias naturales como las sociales, es decir, materialmente y normativamente —sin embargo, sin hacer claro este hecho. Solamente en la filosofía de Kant se ve claramente el paralelismo entre las ciencias naturales y su carácter sintético *a priori* —donde la parte "sintética" es precisamente lo que llamamos "normatividad material"— y el mismo carácter sintético *a priori* en la ética, donde ese papel es jugado por la "máxima". Pero aun Kant no aclara —ni ve— el paralelismo entre su filosofía natural y su filosofía moral. De aquí se originó la oposición artificial entre ciencias "descriptivas" y "normativas". Así también quedó oscuro en la filosofía natural de Kant el concepto de los "conceptos empíricos", que deben corresponder a las "máximas", y en la filosofía moral el término de la "ley moral", que debe corresponder a las "categorías" —y así a un aspecto de lo que nosotros llamamos axiología formal. De aquí se siguen consecuencias importantes para la interpretación de la filosofía moral de Kant que se han discutido en otro lugar.[19]

Este aspecto de la falacia del método puede llamarse el *normativo*, porque confunde dos modos de normatividad, el formal y el material. Otras expresiones de la falacia del método, que también se basan en la confusión entre la parte formal y material de la ciencia, entre el objeto de la ciencia y la ciencia misma, son las de la *predicción* y de la *verificación*. Las características de la predicción y de la verificación son características inherentes no a la ciencia natural, sino al asunto de esta ciencia, que está en el espacio y en el tiempo, y por esta razón puede ser predicho y verificado. Pero también son posibles ciencias que conciernan a otros asuntos que no están en el tiempo ni en el espacio, y en estas ciencias la predicción y la verificación no son características.

Esta especie de la falacia del método se puede llamar la *falacia empírica*, por la razón de que considera toda ciencia como ciencia empírica y confunde así una clase de ciencia, a saber, la ciencia empírica de nuestros días, con la ciencia en general, o el asunto empírico de la ciencia con el asunto de cualquier ciencia. Toda ciencia no es empírica, pero toda ciencia es, como hemos visto, un marco de referencia aplicable y aplicado a un mundo de objetos; los objetos pueden ser o no empíricos. La naturaleza de los objetos —"empíricos"— no determina la naturaleza de la ciencia como tal. La ciencia es un *método* aplicable a cualquier clase de objeto, empírico o no.[20]

La falacia axiológica del método, como la falacia moral, tiene su contraparte en la lógica, en la doctrina de los tipos lógicos.

[19] *Op. cit.*, pág. 179. Sobre la falacia normativa véase G. E. Moore, *Principia Ethica*, § 76.
[20] *La estructura del valor*, págs. 47 *ss.*

Las falacias del pensamiento axiológico nos ofrecen un instrumento poderoso para el análisis de escritos valorativos. Son para nosotros lo que las leyes del pensamiento, en particular, la de contradicción, eran para la crítica de la razón pura de Kant, y las leyes matemáticas para la crítica de la razón aristotélica de Galileo.

3. El conocimiento del valor

Una ciencia de la ética y de la valoración en general, si es que ha de nacer alguna vez, deberá crecer orgánicamente a partir del campo total de las teorías éticas. Este campo es la matriz de la cual deberá nacer la nueva ciencia, del mismo modo que la ciencia natural nació de la matriz de la filosofía natural. En ambos casos, la matriz es *analítica*, mientras que la ciencia que había de crearse debía ser una nueva estructura *sintética*. En el campo actual de la axiología podemos discernir gérmenes de tal punto de partida, del mismo modo que antes de Galileo se podían discernir los gérmenes del radical punto de partida galileano.[21]

La crítica de las teorías éticas contemporáneas, por eso, no es una empresa meramente negativa. Lleva a cabo, al mismo tiempo, cuatro tareas positivas: (1) muestra la matriz a partir de la cual deberá desarrollarse la axiología científica y los gérmenes de tal punto de partida que hay en ella; (2) presenta la transición de la filosofía moral a la ciencia moral —que hemos mostrado sistemáticamente en *La estructura del valor*— en la realidad de la doctrina axiológica contemporánea; (3) cumple —en esbozo— la primera misión de la axiología formal, a saber, explicar en forma coherente las teorías éticas;[22] (4) complementa de manera más detallada la imagen de la ética filosófica contemporánea que presentamos en el capítulo IV de *La estructura del valor*, ofreciendo así una visión panorámica del estado actual de la filosofía moral.

El hecho de que la teoría ética, entre positivistas, naturalistas e intuicionistas, se encuentre hoy en el nivel más bajo de toda su historia, tiene un rasgo compensador: la dirección de su desarrollo sólo puede ser hacia adelante. Esto quiere decir que el nadir del nihilismo axiológico ha quedado atrás y todo nuevo desarrollo debe efectuarse en la dirección del conocimiento valorativo y no en el rechazo de tal conocimiento,

[21] Como en las obras de Grosseteste, Oresme, Tartaglia, Benedetti y otros.

[22] Véase *La estructura del valor*, pág. 176. La segunda misión, la de explicar coherentemente los fenómenos morales, será iniciada en la segunda parte del presente libro.

pues el nadir de la teoría ética fue la negación y, ciertamente, el desdén por el conocimiento. La reacción contra este nihilismo se ha iniciado ya; las más recientes escuelas positivistas de la ética son intentos, sin abandono del fundamento positivista, de descubrir *algún* método intelectual para explicar los fenómenos del valor. Incluso la escuela wittgensteiniana representa un avance contrario a la posición nihilista del positivismo radical, en la medida en que sostiene que es posible *algún* conocimiento del valor, un tipo especial y limitado de conocimiento, que ha sido llamado conocimiento al detalle más bien que al por mayor. Así, pues, al igual que el proverbial vaso de agua que puede considerarse medio vacío o medio lleno, el cuadro axiológico contemporáneo puede considerarse irremediable o prometedor. Es cierto, por una parte, que los filósofos del valor, en su abrumadora mayoría, no comparten la visión de una ciencia moral como la que esbozamos en *La estructura del valor*... si es que acaso llegan a concebirla. Por otra parte, es igualmente cierto que tampoco comparten el ya pasado nihilismo del valor. Más significativamente aún, la tendencia del pensamiento axiológico se aleja del nihilismo del valor y se acerca a la cognición racional del valor. La teoría del valor contemporánea es, pues, en gran medida una búsqueda de instrumentos racionales de cognición axiológica.

El rasgo principal de la situación lo constituye la *búsqueda*. La teoría del valor se encuentra en la etapa *aporética*: la única categoría por medio de la cual se puede ordenar su caos aparente es la del *Problema*. "Problema" es una categoría cognoscitiva definida; y mediante su aplicación podemos crear el orden en la masa de teorías que de otro modo desafía cualquier intento de organización. La categoría de *problema* presupone que hay un x desconocido que está por conocerse; y que existe cierto conocimiento para explicar x. En nuestro caso, x es *Valor*. Proponer el valor como un problema significa que al presente es desconocido, que está por conocerse y que existe algún conocimiento para explicarlo. El fracaso de la mayor parte de la teoría del valor ha sido el de concentrarse en el valor más bien que en el tipo de conocimiento que le es apropiado. Fue a esta altura que G. E. Moore hizo su contribución clásica, todavía más ignorada que poco comprendida. Parafraseando a Moore, *el fracaso del intento de definir lo bueno se debe principalmente a la falta de claridad sobre la posible naturaleza de la definición*.[23] Una vez que se aclara la naturaleza de la definición, como lo hemos hecho al distinguir la definición analítica y la definición sintética, la naturaleza del propio valor se hace clara: éste no puede definirse analí-

[23] Cf. *Principia Ethica*, pág. 15; México, 1959, pág. 13.

ticamente —hacerlo así es precisamente la falacia "naturalista" de Moore—, sino que debe definirse sintéticamente. El tipo de conocimiento para explicar x = Valor es, pues, conocimiento sintético. Una vez que se reconoce esto, está dada la solución del *problema* del valor: la cognición axiológica debe ser *sistematización sintética en oposición a implicación analítica,* ciencia del valor en oposición a filosofía del valor. Así se establece una *norma* para el conocimiento del valor.

Apliquemos ahora esta norma al estado actual de la teoría ética. Al decir "estado actual" significamos la teoría ética a mediados del siglo XX, es decir, aproximadamente de 1950 en adelante. A este periodo podemos llamarlo el segundo periodo post-mooreano, habiéndose caracterizado el primer periodo por las actitudes naturalista, ontológica, deontológica y fenomenológica frente a Moore, que tienen su máxima expresión en las obras de Dewey, R. B. Perry, C. I. Lewis y C. L. Stevenson, por una parte, y las de Urban, W. D. Ross, Scheler y Nicolai Hartmann, por la otra. El segundo periodo post-mooreano es un periodo de nueva toma de aliento después de estos esfuerzos prodigiosos. Es más refinado, más provisional y, por el momento, menos monumental.

Aceptemos, pues, que el *conocimiento del valor* es el problema fundamental de la axiología. Este problema surgió con Kant, lo cual hace particularmente adecuado el hecho de que sean sus distinciones lógicas, entre la definición analítica y la definición sintética, las que nos proporcionen la solución. La dicotomía kantiana entre el mundo fenoménico y el nouménico adscribía la valoración al segundo. Puesto que la razón teórica era aplicable legítimamente sólo al dominio fenoménico, el dominio del valor se vio privado de estructura lógica; y lo que nunca antes había sido un problema demasiado serio —el conocimiento de lo bueno— se convirtió entonces en un problema profundo y casi desesperado en la nueva terminología de la teoría del valor. Kant emplea continuamente la palabra "valor" sin definirla nunca; y en la base de su teoría se encuentra el principio de su indefinibilidad, pues se basa en la idea de la libertad, que es parte del dominio nouménico y teóricamente inaccesible. Antes de Kant había habido poca duda de que lo bueno pudiera ser conocido, ciertamente menos duda de que el *hecho* pudiera ser conocido. Nada menos que en 1695, Locke[24] dudaba de que pudiera haber alguna vez una ciencia de la naturaleza —pese a la obra del "incomparable Sr. Newton"—, pero nunca dudó de que pudiera haber una ciencia de la moral tan cierta como las matemáticas.[25] Y Locke sólo se

[24] *Some Thoughts Concerning Education,* 1695.
[25] Véase *La estructura del valor,* págs. 33, 90.

hacía eco de una creencia firmemente enraizada en la filosofía desde Platón.

Con todo, Kant tenía una buena razón para su dicotomía. El conocimiento del valor es fundamentalmente diferente del conocimiento del hecho por la simple razón de que los valores son fundamentalmente diferentes de los hechos. Aquéllos no pueden ser observados por los sentidos, ni medidos por varas métricas ni pesados por básculas. No obstante, hay pocas dudas entre la mayoría de los hombres —excepción hecha de los pocos positivistas radicales que aún quedan— en cuanto a que valoramos y que los juicios de valor, tales como "Engañar es malo", cuando menos significan *algo.* El problema de la teoría del valor es, pues, ¿qué significan los juicios de valor? Y, más fundamentalmente aún, ¿qué significa que ellos signifiquen? ¿Qué *clase* de significado tienen? ¿Se refieren a algo, como un dominio de los valores, o no se refieren a nada? Si no se refieren a nada, ¿qué clase de significado podrían tener? ¿Son tan sólo ruidos que hace la gente para expresar sus actitudes de gusto y disgusto, y que pertenecen por lo tanto a la psicología más bien que a la filosofía, como los símbolos oníricos o las expresiones psicosomáticas tales como el hipo o las eyaculaciones? ¿Son funciones en situaciones, pertenecientes por lo tanto a la sociología y la antropología, como las fórmulas mágicas y las frases ceremoniales? ¿O son el tipo de enunciados no referenciales como los de las matemáticas o la lógica, los cuales, aunque no se refieren a nada, son aplicables sin embargo a todo, como era la noción de Platón y Locke, pero no la de Kant? Todas estas concepciones se han sostenido y se sostienen actualmente, prevaleciendo la primera —la concepción ontológica de dominios o esferas del valor— en la Europa continental, América Latina y Asia, y la segunda —la concepción de que los juicios de valor son manifestaciones psicológicas o situacionales— en Inglaterra y los Estados Unidos; y siendo sostenida la tercera concepción —que se acerca a la axiología formal— por pensadores individuales en Europa y en América.

La razón de que haya esta confusa variedad de concepciones sobre el valor es, desde luego, que nadie sabe realmente qué son los valores. Si éstos fueran parte del mundo sensorial, la ciencia natural los explicaría, y algunos filósofos resuelven el problema simplemente diciendo que lo son y que la ciencia natural los explica. Pero otros dicen con igual determinación que no lo son y que la ciencia natural no es aplicable a ellos. Esto no quiere decir necesariamente que ninguna ciencia sea aplicable a ellos; los números tampoco pertenecen al mundo sensorial, y sin embargo nadie sostendría que cuando decimos "$a^0 = 1$" sólo expresamos una emoción o una fórmula

mágica. Lo que expresamos es una fórmula de las matemáticas. El problema con la axiología es que todavía no tenemos un sistema dentro del cual encuentren su lugar los juicios de valor, como lo encuentran los juicios matemáticos en las matemáticas. Donde no hay sistema, hay confusión; y por esta razón los juicios de valor están sujetos a una rebatiña, en la que algunas personas anuncian que los juicios de valor se refieren a algo, otras que no se refieren a nada, y aun otras sostienen que los juicios de valor expresan estados psicológicos o sociológicos. Así, pues, los valores tienen la acostumbrada posición epistemológica de las cosas desconocidas, ni más ni menos que, pongamos por caso, los platillos voladores. Algunas personas creen que existen y otras que no existen, y otras creen que son meras alucinaciones. O, si retrocedemos en busca de ejemplos históricos, los valores tienen hoy el mismo *status* epistemológico que tenían la piedra filosofal, la fuente de la juventud o el flogisto o principio del fuego. Algunas personas decían que éstos existían y otras decían que no existían, y C. G. Jung ha mostrado que eran símbolos del inconsciente.[26] La única manera de romper el círculo mágico del que formaban parte éstas y otras imágenes precientíficas, consistía en romper completamente con toda la concepción del mundo que ellas representaban y volver a empezar nueva y originalmente. Tal fue el logro histórico de Galileo, quien inventó un marco de referencia enteramente nuevo —el matemático— para pensar sobre el cielo y la tierra. Sus sencillas fórmulas abrieron —por medio de la razón y no de la persuasión mágica— los vastos recursos de la naturaleza, de los cuales hemos extraído la energía de la época moderna.

Así, pues, nuestra actual confusión acerca del valor no es algo nuevo ni único; es simplemente una especie de la conciencia de lo desconocido, de un *problema.* Al atacar un problema, para encontrar *x*, hay tres y sólo tres posibilidades lógicas: (1) decir que no hay *x*, con lo cual se pone fin al problema inmediatamente; (2) decir que hay *x* y comenzar entonces a buscar tanto *x* como los medios de buscarlo; o (3) la posición intermedia de decir que hay y no hay *x*; que lo hay en un sentido y no lo hay en otro. La primera posición es: "No, no hay valor"; la segunda: "Sí, sí hay valor"; la tercera: "Sí, hay valor, pero..." o "No, no hay valor, pero..." La primera es la posición no-cognoscitivista, la segunda es la cognoscitivista, y la tercera es la semi-cognoscitivista o semi-no-cogniscitivista. Todas ellas tienen hoy sus representantes significativos, cuyas concepciones van desde la no-existencia y

[26] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Zurich, 1944; *Naturerklärung und Psyche*, Zurich, 1952.

la no-conocibilidad de los valores hasta su existencia y su exacta conocibilidad.

Si consideramos la comprensión lógica última del valor como una meta a la cual debe esforzarse por llegar la teoría del valor, obtenemos una gama que va desde aquellos que niegan toda posibilidad de conocimiento del valor hasta aquellos que no sólo afirman tal posibilidad, sino que formulan sistemas axiológicos concretos. Estos últimos abordan el problema sobre la base de cinco proposiciones, cada una de las cuales es negada por una u otra escuela axiológica, a saber, (1) *Hay* valor; (2) El valor es conocible; (3) El conocimiento del valor consiste en la sistematización; (4) La sistematización es formal, basada en la definición axiomática y en la expansión deductiva de la esencia de la experiencia del valor; (5) El sistema del valor se prueba a sí mismo por el alcance de su aplicabilidad al mundo del valor.

Pocos cognoscitivistas llegan a aceptar las cinco proposiciones, pero todos están de acuerdo en lo que toca a (1) y (2), o sea, que hay valor y que éste puede conocerse. Hay pocos no-cognoscitivistas que nieguen (1) o que nieguen (2) enteramente. Pero hay muchos que niegan (2) en parte, sosteniendo que el fenómeno del valor no puede ser comunicado, o bien que, de sus dos constituyentes —el descriptivo y el normativo—, sólo el primero puede conocerse. Hay una escuela numerosa que niega (3), insistiendo en que el conocimiento del valor no puede sistematizarse, sino que debe descubrirse en cada situación particular. Hay cognoscitivistas que aceptan (1) — (3), pero niegan (4), sosteniendo que el sistema debe ser más bien inductivo que deductivo. Sólo los cognoscitivistas que aceptan las cinco proposiciones construirían un sistema deductivo de axiología y lo aplicarían al mundo del valor de una manera similar a la manera en que los científicos naturales aplican el sistema de las matemáticas al mundo natural.

Si llamamos a quienes niegan (1) y/o (2) no-cognoscitivistas, y a quienes afirman (1) — (3) cognoscitivistas, entonces quienes niegan parcialmente (2) o quienes niegan (3) son los semi-cognoscitivistas (o, lo que viene a ser lo mismo, los semi-no-cognoscitivistas).

Si bien ésta es la división fundamental —y epistemológica— entre los filósofos del valor, hay divisiones subsidiarias —y materiales—. Algunos son empiristas que encuentran la esencia del valor en la experiencia, ya sea natural o no natural; otros son formalistas que la encuentran en la estructura de los juicios de valor. Asimismo, pasando a través de estas divisiones, existen las divisiones entre naturalistas del valor, ontólogos del valor y fenomenólogos del valor, los primeros

de los cuales creen que el valor es un fenómeno natural o social, los segundos que es un fenómeno ontológico, y los terceros que es un fenómeno *sui generis* peculiarmente axiológico.

En suma, pues, podemos clasificar las teorías del valor de la siguiente manera:

I. *No-cognoscitivistas.* Aquí tenemos

1. *Empiristas,* quienes sostienen que sólo lo empírico es conocible y niegan la naturaleza empírica —o cualquier otra— del valor y, por lo tanto, su conocibilidad.

2. *Formalistas,* quienes sostienen que la experiencia del valor aparece esencialmente en los juicios de valor, pero niegan que la lógica de estos juicios sea capaz de dar una explicación adecuada de la experiencia.

II. *Semi-(no-)cognoscitivistas.* Aquí tenemos

3. *Empiristas (emotivistas),* quienes creen que el aspecto descriptivo (fáctico) de los juicios de valor es lógicamente analizable, pero que el aspecto emocional no-descriptivo no lo es, o no lo es de la misma manera.

4. *Formalistas,* quienes creen que las situaciones de valor aparecen significativamente en los juicios de valor y que hay una lógica de tales juicios, pero que esta lógica es *sui generis* y depende del contexto de cada situación.

III. *Cognoscitivistas,* que son

1. *Naturalistas,* quienes creen que el valor es un fenómeno observable y analizable como cualquier fenómeno natural o social. Éstos se dividen a su vez en

a) *Empiristas,* quienes tratan de encontrar el valor en el contenido de las ciencias empíricas —naturales y sociales—, y

b) *Formalistas,* quienes proponen encontrar el valor más bien a través del método que del contenido de estas ciencias.

2. *No-naturalistas,* para quienes el valor es un fenómeno *sui generis.* Éstos se dividen a su vez en

a) *Empiristas,* quienes encuentran el valor en

α) la experiencia ontológica, como un aspecto del Ser,

β) la experiencia fenomenológica, en un dominio o esfera *sui generis.*[27]

[27] Usamos el término "empirista" con referencia a cualquier clase de experiencia, sensorial o de otro tipo.

b) *Formalistas,* quienes creen que hay una lógica aplicable a los fenómenos del valor, análoga a la que es aplicable a los fenómenos naturales.

Esta clasificación en términos de una gama que va desde el no-cognoscitivismo hasta el cognoscitivismo introduce el orden no sólo en el campo teórico de la filosofía del valor, sino también un cierto orden evolucionario en el asunto, o sea el valor mismo; pues si, como lo sostuvieron algunos de los positivistas más radicales, la valoración no es sino un ruido psicológico, entonces la valoración más cabal tendría lugar en el excitado parloteo de la selva virgen. La valoración, vista así, se encuentra en un nivel inferior del comportamiento racional que si se la considerara como una forma de experiencia bien ordenada, sistemáticamente accesible y ricamente diferenciada, comparable en riqueza y comprensibilidad a la experiencia de los hechos, tal como lo sostienen los cognoscitivistas. Mientras que así las teorías del valor pueden ser ordenadas en una escala de racionalidad creciente, desde la inconocibilidad del valor hasta las definiciones precisas y la sistematización, la propia experiencia del valor refleja esta escala en una gradación evolucionaria desde el ruido animal hasta la razón humana.

El panorama de las teorías axiológicas lo ofrecen ciertos autores que, estimulados por la diversidad del campo, han presentado sendas imágenes sinópticas de éste. Así, por ejemplo, Blanshard, en una descripción a vista de pájaro de todo el campo,[28] ve la terminación de la gran tradición de la ética al cabo de 2 000 años. La regla de esta tradición era "vivir de modo que se produzca el mayor bien", donde "bien" era una cualidad simple no-natural, más allá de todo análisis lógico, evidente en sí misma y común a todas las experiencias del valor. "No era nada sensible como lo amarillo o lo dulce... Era una de esas nociones fundamentales como el tiempo y la existencia, acerca de las cuales podemos decir extraordinariamente poco, pese a que estamos perfectamente familiarizados con ellas... Si existe alguna teoría ética en la cual podamos alegar una convergencia de mentes capaces desde Platón y Aristóteles en adelante, yo creo que es ésta." Contra esta teoría se han lanzado tres ataques durante el primer periodo post-mooreano: el primero contra su meta, el segundo contra su objetividad y el tercero contra su asunto. El primer ataque fue el de los *deontólogos,* quienes sostenían que la ética se equivocaba al derivar lo correcto de lo bueno; el segundo ata-

[28] *The Impasse in Ethics and a Way Out,* Berkeley y Los Angeles, 1955; *¿Está la ética en un callejón sin salida?,* México, 1959.

que fue el de los *positivistas* y los *emotivistas*, quienes mantuvieron que la bondad no era una cualidad en modo alguno y, por lo tanto, no era inherente a nada; el tercer ataque fue el de los *naturalistas*, quienes insistieron en que, aun en caso de que la bondad fuera una cualidad, era una cualidad meramente natural, y por lo tanto la ética debía renunciar a sus pretensiones de ser algo más que una ciencia natural.

El ataque *deontológico* comenzó en 1912 con el artículo de H. A. Prichard, "Does Moral Philosophy Rest on a Mistake?" ("¿Se funda en un error la filosofía moral?"). Según Prichard sí se ha basado en un error, y el error consiste en la conexión del deber con el interés o la ventaja. Si yo he hecho una promesa, debo cumplirla, no porque sea ventajoso para mí, sino sencillamente porque debo cumplirla. "Justificar el cumplimiento de las promesas mediante la búsqueda de una ganancia al cumplir las promesas no sólo es fútil, sino que es incorrecto en principio, pues ello supone que el deber descansa en el bien esperado." La idea de Prichard de que el deber es independiente del bien fue ampliada por Sir David Ross.[29] El deber no tiene nada que ver con la producción del mayor bien; puede ser que ocasionalmente el deber de un hombre consista en elegir un modo de obrar que empeore el mundo. Como puede verse, los deontólogos argumentan contra el bien en el sentido utilitario. Blanshard disiente; el deber está enraizado, en última instancia, en el patrón racional de la vida. Blanshard reemplaza así el bien utilitario por una especie de bien racional. El cumplimiento de nuestro deber siempre concordará con este patrón, aun cuando en casos particulares pueda parecer que no estamos haciendo el bien. La respuesta de Blanshard a los deontólogos es, pues, que lo correcto se basa en lo bueno y no lo bueno en lo correcto. Lamentablemente, estos términos no tienen un significado preciso ni para Blanshard ni para aquellos a quienes él critica.[30]

La respuesta de Blanshard a los *positivistas* y los *naturalistas* es similar. Los positivistas sostienen que no hay tal cosa como juicios de lo bueno o lo malo o de lo correcto o lo incorrecto. Hume había argumentado que lo correcto de una acción significaba solamente que la sociedad, observando el acto a la luz de sus consecuencias, sentía una emoción de aprobación por éste. Según Westermarck, el juicio de lo correcto

[29] W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford, 1930; *Foundations of Ethics*, Oxford, 1939.

[30] La cualidad "toti-resultante" de la bondad y el ser-el-deber-de-uno, de Ross, puede considerarse como una enunciación analítica del axioma sintético de la axiología formal. Véase R. S. Hartman, "The Analytic, the Synthetic, and the Good", *Kant-Studien*, 1954/1955, pág. 15; *La estructura del valor*, pág. 231.

o lo bueno significaba no que la sociedad aprobara algo, sino que nosotros tenemos nuestros propios sentimientos de aprobación. La posición subjetivista de Hume y Westermarck, que Blanshard llama subjetivismo histórico o tradicional, fue refutada por G. E. Moore en su *Ética*. Si algo claro hay acerca de nuestras discusiones sobre los problemas morales, dijo Moore, es que nuestras creencias chocan algunas veces. Un subjetivismo que nos dice que tales creencias nunca chocan ni pueden chocar, se descarta a sí mismo por simple discordancia con los hechos. Pero Moore no contó con el nuevo subjetivismo que surgiría posteriormente en el emotivismo de Ayer, C. L. Stevenson, Carnap y Reichenbach, quienes, al hablar de acuerdo y diferencia, no significaban acuerdo y diferencia en opinión, sino en *actitud*. En este caso, las paradojas contra las que argumentó Moore nunca se presentarían, porque "...las oraciones que sencillamente expresan juicios morales no dicen nada. Son puras expresiones de sentimiento y, como tales, no caen dentro de la categoría de la verdad y la falsedad. Son inverificables por la misma razón que es inverificable un grito de dolor o una orden de mando: porque no expresan proposiciones genuinas".[31] Así, pues, al igual que Prichard, los emotivistas dicen que la filosofía moral se ha basado en un error; pero en un error más radical: el de suponer que nuestros juicios sobre asuntos morales son juicios de veras.

Blanshard, en su respuesta a los emotivistas, se apoya en su concepción racional del valor. La teoría emotivista "desacreditaría en realidad la noción de justicia interpersonal o internacional". Es sistemáticamente inexacta y "descuidada" en su tratamiento de los juicios de valor. La concepción emotivista debe ceder porque "nos exigiría abandonar maneras de pensar que están mucho mejor fundamentadas que la propia concepción emotivista". Ésta es incorrecta, pues es irreconciliable con nuestra manera de pensar sobre los valores; hace arbitrarias e infundadas todas nuestras actitudes. Los emotivistas dividen las actitudes en actitudes-pro y actitudes-anti. Pero, ¿por qué hemos de ver favorablemente, pongamos por caso, la felicidad y la educación de nuestros hijos, y desfavorablemente su ignorancia y su infelicidad? La respuesta natural sería que la felicidad y la educación son buenas y la ignorancia y la infelicidad son malas. Pero esta respuesta es ajena al emotivista. Para éste, el objeto no es favorecido porque sea bueno, sino que es bueno porque es favorecido: y no es favorecido por ninguna razón aparente. Para el emotivista no hay tal cosa como un bien objetivo. Esta concepción le parece a Blanshard menos convincente que el antiguo y honorable

[31] A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, Londres, 1936, pág. 161.

prejuicio de que hay tal bien y de que la racionalidad y el orden rigen en los juicios de valor.

La segunda ola de crítica contra la teoría tradicional, la *naturalista*, tomó como punto de partida la reinterpretación que hizo Moore de esa teoría. La crítica de Moore está dirigida contra la distinción tradicional entre "es" y "debe". Cuando los utilitaristas ideales concluyeron que el deber radica en la búsqueda, no del mayor placer, sino del mayor bien, tuvieron que vérselas con el desconcertante problema del significado que habían de darle a "bien". Bien es aquello que poseen en común todas las cosas buenas. Pero ¿qué es? La lucha de Moore con este problema terminó con la conclusión de que la bondad no es en modo alguno un carácter en el mundo natural. Ni se puede sentir ni se puede definir. Es tan simple que es inanalizable.

Esta reinterpretación de la teoría tradicional fue criticada por los moralistas que no podían hallar esta cualidad en su propia experiencia y la consideraron como un fuego fatuo filosófico que se desvanecía cuando se intentaba asirlo. Al cabo de cierto tiempo, el propio Moore empezó a poner en duda su reinterpretación.[32] Blanshard concuerda con los críticos de Moore. Encuentra difícil verificar esta cualidad no-natural de la bondad y piensa "que los bienes y los males están más firmemente arraigados en la naturaleza humana de lo que admitirían los utilitaristas ideales". Inconscientemente, según parece, Blanshard se apropia así un requisito positivista: el de la verificación. Él cree que el cumplimiento del deseo humano forma parte del significado mismo de bondad o lo proporciona total o parcialmente. Blanshard comete así lo que Moore llama la falacia naturalista; y comete el mismo pecado que les reprocha a los emotivistas: el de ser "descuidados" —o demasiado modestos— en su análisis. Blanshard se contenta con el método socrático de indicar diversos ejemplos de valor y de sacar a la luz lo que tienen en común. "Algunos analistas de nuestros días consideran esto como un método demasiado burdo, pues es posible, según ellos, encontrar un conjunto de caracteres que esté siempre presente cuando la bondad está presente y sin embargo no sea estrictamente lo que significa bondad." Blanshard sugiere que "cuando el análisis llega a esta etapa se ha hecho tan refinado que se derrota a sí mismo... Un triunfo de la superficialidad precisa y lúcida". La bondad, sostiene él, no es una cualidad simple, sino un complejo de caracteres del cual la palabra es tan sólo la puerta de entrada. Este complejo de caracteres consiste en dos componentes: la *satisfacción* y la cualidad de la satisfacción, el

[32] Pero véase *La estructura del valor*, pág. 225.

cumplimiento. "El disfrute no es todo lo que hay en la bondad... pero es tan esencial a cualquier experiencia que llamemos buena, que si se desvanece el valor se desvanece con él."

De tal suerte, Blanshard se contenta con una característica psicológica del valor más bien que con el análisis del valor mismo. Confunde, como muchos naturalistas, el termómetro con la temperatura. Por lo que toca al cumplimiento, "en la mente de un gran pensador tenemos un cumplimiento más rico de las facultades que nos hacen hombres. Respecto a su inteligencia, Sócrates es más hombre que nosotros... La capacidad, la necesidad, el deseo de saber... es una nota definitoria de la naturaleza humana". Mientras más cumplimos esta definición de hombre, mejores hombres somos. Una experiencia que sea intrínsecamente buena debe, pues, en primer lugar satisfacer y en segundo lugar cumplir. El placer sin el cumplimiento difícilmente es posible, el cumplimiento sin el placer carece de valor. Blanshard formula claramente su comisión de la falacia naturalista: "Cumplir y satisfacer aquello a lo que la naturaleza incita no sólo es bueno; *es lo que bondad significa*." Al definir así la bondad, Blanshard dice que define también el deber. El deber es la voz de nuestra propia naturaleza, el imperativo de nuestra propia razón. "Nada es bueno sino la conciencia, y la conciencia es la forma conjunta de la satisfacción y el cumplimiento del impulso." La bondad consiste en la plenitud de la vida, en el cumplimiento de la naturaleza humana. "Ser moral es, en último término, ser natural y razonable y cuerdo."

Si bien la caracterización que hace Blanshard de la *impasse* en la ética es digna de atención por su precisión y concisión, su "salida" es el viejo naturalismo racional que Moore ha caracterizado como una falacia. El naturalismo degrada la ética a psicología, como lo implica el propio Blanshard. Así, pues, si bien él está en lo correcto en su crítica de la deontología, no suplanta su procedimiento analítico, y por lo tanto intrínsecamente carece de significado, pues ¿qué diferencia entraña el que "correcto" o "bueno" sean primarios si ninguno está precisamente definido? Blanshard también está en lo correcto al demostrar lo absurdo de la teoría emotivista, "ingeniosa" como es pero "descaminada en algún lugar", al igual que tantas teorías analíticas en el pasado. Pero Blanshard no está en lo correcto en su crítica de G. E. Moore. La solución del problema de la ética es definir "bueno" de la manera iniciada por Moore, que no es ni naturalista ni incomprensible. La alternativa mooreana no es realmente simplicidad ni analiticidad de la definición, sino sinteticidad o analiticidad. Una definición sintética podría ser aplicada generalizando la "solución" de Blanshard y hablando no de una bondad específica como hace

él —bondad moral que es el cumplimiento de la naturaleza *humana*—, sino de *la bondad en general como el cumplimiento de la definición de cualquier cosa.* En términos de esta definición, que es lógica más bien que naturalista, la definición de Blanshard vendría a ser un caso especial, a saber, el de la bondad *moral.*

La solución de Blanshard es, pues, ética más bien que axiológica. Otras dos obras de conjunto, la de Hill y la de Hessen, ofrecen soluciones axiológica y fenomenológica respectivamente. Hill ve la solución en la teoría de G. E. Moore.[33] La solución de Hessen es fenomenológica: los valores son no-reales o ideales, abstractos y normativos. Su reconocimiento es una cuestión tanto de sentimiento como de intelecto; y poseemos un *Wertorgan*, un órgano de valoración, del mismo modo que poseemos órganos para las cogniciones de los hechos.[34]

Ninguna de estas obras de conjunto supera metodológicamente su tema o asunto; son enumeraciones analíticas, pero no construcciones sintéticas. Escogen como punto de vista propio una de las teorías que examinan. No ofrecen una "salida" de la *impasse* en la ética, sino más bien una entrada en la *impasse. No descomponen el argumento ético en cualidades primarias de acuerdo con un sistema lógico superior,* sino que meramente reorganizan las cualidades secundarias que encuentran. Sus resúmenes son útiles, pero no son puntos de partida radicales.[35] No son críticas en el sentido de Kant o de Galileo, porque les falta la visión de la nueva ciencia. Son colecciones de éticas, no interpretaciones desde el punto de vista de una metaética.[36]

Volvamos ahora nuestra atención a la gama de las teorías del valor, desde el punto de vista de tal metaética, la axiología formal.

La axiología formal nos suministra un instrumento crítico: las falacias axiológicas. En lo que sigue, analizaremos las filosofías axiológicas de nuestros días a la luz de estas falacias. En las dos partes del presente libro presentaremos el pensamiento axiológico de nuestro tiempo, primero en extensión y después en intensión. En la primera parte presentaremos una gama de filosofías axiológicas y sus análisis, en la segunda examinaremos cuatro teorías axiológicas intensivamente respecto a la relación entre el valor y la razón.

[33] *La estructura del valor,* págs. 175 *ss.*
[34] J. Hessen, *Lehrbuch der Philosophie, II. Wertlehre,* Munich, 1948.
[35] Cf. William Frankena, "Moral Philosophy at Mid-Century", *The Philosophical Review,* LX, 1951, pág. 45; R. S. Hartman, *La estructura del valor,* págs. 156 *s.*
[36] *La estructura del valor,* págs. 93 *ss.*

PRIMERA PARTE

LA RAZÓN Y LAS RAZONES DEL VALOR

Comprendre c'est avant tout unifier.

CAMUS

CAPÍTULO 1

NO-COGNOSCITIVISTAS Y SEMI-COGNOSCITIVISTAS

> Cuando yo era niño, tenía un reloj con un péndulo desmontable. Descubrí que el reloj marchaba mucho más rápidamente sin el péndulo. Si el propósito principal de un reloj es marchar, el reloj era mejor cuando perdía su péndulo. Cierto es que ya no podía señalar la hora, pero eso no importaba si uno aprendía a ser indiferente al transcurrir del tiempo. La filosofía lingüística, que sólo se preocupa por el lenguaje y no por el mundo, es como el niño que prefería el reloj sin péndulo porque, aunque ya no diera la hora, marchaba más fácilmente que antes y a un ritmo más regocijante.
>
> BERTRAND RUSSELL [1]

1. NO-COGNOSCITIVISTAS

De acuerdo con la tendencia hacia el cognoscitivismo antes mencionada, no ha habido en el segundo periodo post-mooreano ninguna obra en la categoría del no-cognoscitivismo en el sentido de negar la proposición (1), ya sea empirista o formalista.

a) *Empiristas no-cognoscitivistas*

El nadir de la filosofía del valor fue alcanzado en 1936 con la obra de Ayer,[1a] donde se sostenía que los juicios de valor son "desatinos literales" (*literal nonsense*), que no son proposiciones, ni empíricas ni analíticas, y que no tienen referencia alguna, sino que son meras "emisiones", ruidos psicosomáticos. Ayer consideraba que la tarea del teórico ético consiste en exhibir la naturaleza puramente emotiva y seudo-proposicional de los juicios normativos. Siguiendo a Ayer, los positivistas han cumplido con la misión que les fue asignada y analizaron de diversas maneras tales expresiones —por ejemplo, "Mentir es malo"— como imperativas ("¡No mientas!"), optativas ("Ojalá que no mintieras"), exclamaciones ("¡Mentira!"), persuasiones ("Yo condeno la mentira; usted también debe condenarla"), recomendaciones ("Yo en su lugar no men-

[1] Introducción a Ernest Gellner, *Words and Things*, Londres, 1959.
[1a] *Language, Truth and Logic*, 1936, 2ª Ed., Londres, 1946.

tiría"), ejecutorias (Mentir como función en una situación), y así por el estilo. Todo el desarrollo del positivismo desde 1936 ha tenido lugar en la dirección de hacer los juicios de valor más y más comprensibles, sin hacerlos, empero, racionales. El desarrollo va, pues, del no-cognoscitivismo al semi-cognoscitivismo. La distinción entre la parte descriptiva y la parte no-descriptiva de un juicio de valor (por ejemplo, "Usted no está diciendo la verdad, ¡qué asco!") se ha mantenido estrictamente, y la relación entre las dos partes ("Usted no está diciendo la verdad" y "¡qué asco!") ha sido investigada como el problema central de la teoría del valor, tal como había sido investigada, de diferentes maneras, desde Kant. Es por esta razón por lo que no ha habido ninguna obra estrictamente no-cognoscitivista en el segundo periodo post-mooreano. En el campo de la teoría del valor propiamente dicha —fuera de la literatura general del positivismo— ha habido exámenes menores pero significativos de esta teoría, que pesan su pro y su contra, tales como el de Harrison,[2] quien, continuando una discusión iniciada por Barnes[3] y Campbell,[4] concluye que, a pesar de ciertas insuficiencias esenciales, la teoría, especialmente en su variedad emotiva, sí explica algunos de los aspectos fundamentales de la vida ética, y que, en general, la ética *puede* pasársela sin proposiciones.

b) *Formalistas no-cognoscitivistas*

Ha habido, sin embargo, una obra significativa del no-cognoscitivismo formalista, la de Hall,[5] que definitivamente afirma la proposición (1), que hay valor, pero, con ciertas reservas, niega la (2), que éste pueda ser conocido. El valor no es un fenómeno conocible; pero su estructura brilla a través de la estructura de los juicios que se hacen acerca de él. Entendiendo esto último, obtenemos un atisbo de la esencia del valor mismo. La respuesta a la pregunta "¿Qué es el valor?" no puede ser formulada en ningún lenguaje correcto; debe ser vivida en la experiencia. La experiencia del valor de Hall, informada por su percepción de la estructura de las oraciones normativas, conduce a Hall al resultado de que el valor es "el deber-ejemplificar", el "sería-bueno-ejemplificar que rige en-

[2] "Can Ethics Do Without Propositions?", *Mind*, 59, págs. 358-371 (1950).
[3] "Ethics Without Propositions", *Proc. Arist. Soc. Suppl.*, 22, págs. 1-30, (1948).
[4] "Ethics Without Propositions", *Mind*, 59, págs. 88-93 (1950).
[5] *What is Value? An Essay in Philosophical Analysis*, Londres, New York, 1952; "Practical Reason(s) and the Deadlock in Ethics". *Mind*, 64, págs. 319-332 (1955). Véase la segunda parte del presente libro, Cap. 5.

tre un particular o particulares y una cualidad o relación (análogamente al hecho, que es la ejemplificación concreta de una cualidad o relación por un particular o por particulares)". El valor es simple, irreductible al hecho, no una cualidad sino "relacional, en el vago sentido de que la ejemplificación es relacional. Lo que ella relaciona es siempre algún particular o particulares y alguna cualidad o relación empírica. Sólo los particulares tienen valor. Pero lo tienen sólo con respecto a alguna cualidad o relaciones". Una vez más, tenemos aquí una afirmación analítica y algo torturada del axioma de la axiología formal. Con su método analítico de obtener vislumbres de la esfera del valor, Hall se encuentra cerca de los semi-(no-) cognoscitivistas: su hincapié en la normatividad lo coloca en la proximidad de los empiristas semi-cognoscitivistas —los emotivistas—, en tanto que su método analítico lo coloca cerca de los formalistas semi-cognoscitivistas, del análisis que hacen estos de las sentencias de "debe" y de su renuncia wittgensteiniana al conocimiento sistemático.

2. Semi-(no-)cognoscitivistas

a) *Empiristas (emotivistas)*

La diferencia entre los empiristas semi-(no-)cognoscitivistas y los formalistas es que los primeros examinan la relación entre la descripción y la valoración subrayando una distinción entre las *propiedades* del valor y de no-valor, mientras que los segundos la examinan subrayando una distinción entre los *predicados* de valor y de no-valor. Los primeros examinan aspectos de situaciones, los segundos aspectos de proposiciones. Con todo, ambos puntos de vista están estrechamente relacionados, como vemos en la escuela sueca, que podemos llamar la de las tres haches: Hägerström, Hedenius y Halldén. Según Hägerström,[6] las oraciones normativas, tales como "Usted debe dejar de fumar", no expresan proposiciones. Sin embargo, puede haber proposiciones envueltas en su significado. Por ejemplo, puede haber alguna relación semántica entre la oración en cuestión y la siguiente proposición acerca del futuro: *Usted dejará de fumar*. Y la oración puede guardar alguna relación semántica con una proposición psicológica tal como *Espero que usted dejará de fumar*.

El problema de la naturaleza exacta de tales relaciones lo viene tratando, sobre la base de la teoría de Hägerström, He-

[6] *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, Broad, C. D., trad., Uppsala, 1953.

denius,[7] quien hace uso de dos distinciones técnicas, entre las descripciones definidas y las proposiciones, por una parte, y las oraciones y sus contextos, por la otra. La oración de valor "Usted debe cumplir su promesa" es analizada como una descripción definida: *Su cumplimiento de su promesa,* más bien que la proposición: *Usted cumplirá su promesa.* Esta última, cree Hedenius, no está directamente envuelta en el significado de la oración. Más bien, este significado es lo que la descripción describe, una cierta disposición que puede ser parte del carácter moral de la persona a la que se habla, su disposición a cumplir promesas. En segundo lugar, hay una diferencia entre la oración y lo que Hedenius llama las "circunstancias de publicación" de la oración. Una y la misma oración puede ser escrita o pronunciada en diferentes contextos: en una obra teatral, un libro de texto científico, una canción, un libro de plegarias. Estas "circunstancias de publicación", sostiene Hedenius, tienen a menudo pertinencia semántica. Deben ser consideradas cuando se investiga el significado de la oración. Cuando sospechamos que una proposición es parte del significado de una oración dada, tenemos que preguntarnos si la proposición es aseverada por la oración en cuestión o si es meramente *sugerida* por alguna de las circunstancias de publicación. La relación semántica entre la proposición: *Espero que usted dejará de fumar* y la oración de valor "Usted debe dejar de fumar" no es una relación directa. La conexión es mediada por alguna de las circunstancias de publicación: por el modo en que se emite, por el contexto en que está escrita, etc. La proposición en cuestión no es, por lo tanto, *aseverada* por la oración en cuestión, aunque puede ser *sugerida* por alguna de las circunstancias de publicación.

En su hincapié en el aspecto contextual y circunstancial de la "publicación", Hedenius se acerca a la posición de los formalistas semi-cognoscitivistas, especialmente los wittgensteinianos. Al igual que hacen ellos, desde el punto de vista del conocimiento axiológico sistemático en el sentido sintético estricto, Hedenius explica *ignotum per ignotius,* pues "disposición", "circunstancias de publicación", "contexto", "sugestión", etc., son muy indefinidos, y ciertamente más indefinidos aún que los términos que se supone que explican. Hedenius y aquellos que sostienen teorías similares dicen, pues, muy poco en detalle acerca de las relaciones peculiares que sus teorías implican. Esto debe bastar, usando sus propias normas al juzgar otras teorías, para eliminar la suya propia, pues una

[7] "Befallningssatser, normer och värdeutsager", ("Oraciones imperativas, Normas y Afirmaciones de Valor"), *Moderne Videnskab,* 4, páginas 179-202, (1955).

de las razones que tiene Hedenius para sostener la teoría que sostiene es su creencia de que la teoría objetivista de Moore ha sido "reducida al absurdo" en virtud de que Moore no logró definir "la relación peculiar, y por cierto muy curiosa, entre las cualidad del valor intrínseco y el objeto intrínsecamente valioso".[8] En realidad, Moore ha dicho mucho más en detalle acerca de esta relación que lo que ha dicho Hedenius acerca de las relaciones implícitas en su teoría. Además, Hedenius salta a la conclusión de que porque *Moore* no logró definir la relación, está *"probada"* la imposibilidad de definirla. Puesto que la axiología formal no sólo *está* definiendo esta relación, sino que le da a esta definición una importancia tanto sistemática como empírica, la teoría de Hedenius —así como las teorías de otros que las sostienen, entre otras razones, debido a la falta de explicación de Moore— queda a su vez, en este respecto, reducida al absurdo.

Halldén,[9] también, toma su punto de partida de Hägerström, pero en una dirección crítica, utilizando ciertas ideas propuestas anteriormente por Tegen.[10] Halldén supone, contrariamente a Hägerström, que los significados de las oraciones de valor ordinarias tienen una estructura proposicional. Él investiga esta estructura por medio de "propiedades emotivas", derivadas por abstracción de contenidos emocionales que están localizados en objetos de percepción. Es un hecho psicológico bien conocido que los contenidos de nuestras emociones están localizados algunas veces en objetos percibidos. Una muchacha que es vista por alguien puede estar impregnada de encanto; un pulpo que se mueve lentamente puede estar impregnado de horridez. Los contenidos perceptuales de este tipo emocional son quizá un poco peculiares, pero parece ser muy claro que los *conceptos* pueden ser abstraídos de ellos tan bien como de los contenidos perceptuales del tipo ordinario. De esta manera pueden formarse conceptos como *encantadora* y *horrible.* Éstos son, pues, conceptos de valor de carácter primitivo. No son un tipo especial de conceptos psicológicos. La expresión *x es encantadora* no dice: *Alguien percibe que x es encantadora,* ni dice: *Yo percibo que x es encantadora.* Las propiedades de valor como *bueno, malo, correcto, justo, bello,* etc., no son ellas mismas propiedades emotivas. La expresión *x es bueno* más bien *se refiere* en cierta manera a los atributos no-valoracionales de *x.* Dice que a *x* lo *hacen* valioso los atributos en cuestión. Una relación modal está envuelta en la proposición, una relación de necesitación moral

[8] "Values and Duties", *Theoria,* 15, pág. 115 (1949).
[9] *Emotive Propositions,* Uppsala, 1954.
[10] "The Basic Problem in the Theory of Value", *Theoria,* 10, págs. 28-52 (1944).

que en ciertos respectos es similar a la relación entre causa y efecto. De tal suerte los conceptos ordinarios del valor son lógicamente más complejos que las propiedades emotivas. Por otra parte, las propiedades emotivas están lógicamente envueltas en los conceptos de valor ordinarios. Así, pues: *x es bueno* implica: *Alguna propiedad emotiva positiva es aplicable a x.*

Como puede verse, tenemos aquí otra vez el procedimiento analítico de explicar *ignotum per ignotius*. No sólo se deja en la oscuridad la relación entre "bueno" y la correspondiente propiedad emotiva, sino que esa misma propiedad es tan compleja que necesita precisión. En la axiología formal, las propiedades emotivas de Halldén son propiedades de valor y todas ellas son especificaciones definidas de la propiedad axiológica "bueno". Esta última es definida mediante referencia, no a propiedades emotivas complejas, sino al conjunto de las propiedades descriptivas del objeto. De tal suerte, "encantadora" es una propiedad de valor porque ciertas propiedades descriptivas de la muchacha —su cutis, sus ojos, la curva de su cuello, su sonrisa, etc.— producen *in toto* la impresión de encanto. El encanto, a su vez, es definido formalmente como un tipo especial de valor estético, y el valor estético como bondad intrínseca aplicada a cosas.[11] Lo que Halldén despacha así como propiedades de valor "primitivas" son tan complejas que necesitan un sistema formal de la máxima precisión para su explicación. Por otra parte, en su hincapié en la relación entre la propiedad de valor y la propiedad de no-valor, Halldén subraya un asunto que es central para la teoría del valor. Es también un asunto focal en el examen de otro emotivista refinado, Edwards, quien subraya lo que Halldén descuida: la complejidad de las propiedades de valor "primitivas".

Para Edwards,[12] las palabras de valor tales como *divertido, aburrido, prometedor, perezoso,* etc., son lo que él llama "expresiones poliguas", términos que no solamente son *ambi*guos sino *poli*guos; tienen un gran número de referentes diferentes, entendiéndose por "referentes" entidades más bien intensionales que extensionales, a saber, conjuntos de propiedades "hacedoras de valor" que pueden ser diferentes en cada uso de la palabra de valor: una observación que nos recuerda la de Aristóteles acerca de la homonimidad de la palabra "bueno",[13] y que es otra afirmación analítica de lo que podemos llamar la relación fundamental de la axiología. A diferencia de Aristóteles, Edwards desarrolla esta relación hasta cierto punto lógicamente, y de ahí en adelante emotivamente. Las cualidades de valor no son cualidades como lo rojo o lo duro. Decir que lo son es "un supuesto falso basado en la superstición de que a cada adjetivo corresponde *una* propiedad". Lo aburrido no es un "una", es un "muchas". Lo aburrido está constituido por varios rasgos y por diferentes rasgos en diferentes ocasiones. Las propiedades de valor no son cualidades simples, sino complejas. Edwards, sin embargo, en lugar de desarrollar esta complejidad lógicamente y de definir en detalle sistemático la naturaleza de esta "poligüedad" y, por lo tanto, de la relación entre la propiedad de valor y las propiedades "hacedoras de valor", se contenta con *afirmar* la relación y extraer conclusiones generales de su existencia, a saber, (i) el valor está localizado en el objeto valorado más bien que en el agente valorador; (ii) el valor no es idéntico a ninguna característica o conjunto de características hacedoras de valor; (iii) aunque el valor es objetivo, no hay ningún rasgo ni conjunto de rasgos que uno pueda indicar y decir: "Esto es la bondad", "Esto es lo agradable", etc.; (iv) no obstante, el valor no es distinto, ni está por encima, de estos rasgos: se refiere *disyuntivamente* a un conjunto indefinido de ellos.

11 *La estructura del valor,* pág. 311. En realidad, "encantador" es una mezcla de bondad moral y estética. Una muchacha cuyo valor intrínseco como persona se manifiesta en rasgos estéticos —gracia, elegancia, belleza— es encantadora.

12 *The Logic of Moral Discourse,* Glencoe, Ill., 1955.

13 *Etica Nicomaquea,* Libro I, cap. 6.

Hasta ahora tenemos aquí la comprensión fenomenológica que conduce a la axiología formal. Pero ahora Edwards se desvía por la tangente emotiva, al no *desarrollar lógicamente* la naturaleza de los *juicios* de valor partiendo de la naturaleza correctamente discernida de los *conceptos* de valor. Se deja seducir por el significado empírico de "poliguas" en vez de desarrollar este significado formalmente.

Lo que es cierto de los términos de valor es cierto también de los juicios de valor; éstos también son "poliguos" en el sentido de que la gente, al hablar en términos de valor —"debe", "bueno", etc.— acerca del mismo asunto, no siempre significan los mismos rasgos hacedores de valor. A juzgar por esto parecería que las disputas morales son en gran medida pseudodisputas; pero para Edwards esto sería una "consecuencia increíble". Más bien —y aquí Edwards abandona el análisis lógico y entra en la esfera emotiva— muchas de tales disputas son síntomas de desacuerdos en actitud. De tal suerte, Edwards basa su teoría emotiva en la noción de poligüedad o, más bien, puesto que no hay conexión lógica entre el desacuerdo verbal y el emotivo, introduce el aspecto emotivo de los juicios de valor donde el aspecto lógico parece terminar en paradoja. Una determinación lógica exacta de la poligüedad habría explicado la "consecuencia increíble".

Además de servir como base para la solución emotiva, la

poligüedad le sirve también a Edwards como base para el naturalismo. Del hecho de la poligüedad de los términos de valor se desprende que (i) la mayoría de los juicios de valor son objetivos, es decir, se refieren a algo diferente de los acontecimientos en la mente de quien habla, pero no se refieren a cualidades o relaciones no-naturales; (ii) algunos juicios morales *se asemejan* a órdenes y peticiones en ciertos respectos, pero *no son* órdenes y peticiones, sino *sui generis*, difiriendo de las órdenes y peticiones de varias maneras significativas, como también difieren de los juicios de hecho; (iii) muchas disputas morales pueden resolverse en un sentido análogo al sentido en que pueden resolverse las disputas científicas; (iv) muchos juicios morales "se desprenden de" juicios no-morales. En una palabra, tenemos aquí una fusión de naturalismo y emotivismo basada en el significado "poliguo" de los términos de valor. "Poligüedad" se entiende analítica y no sintéticamente, material y no formalmente. Por lo tanto, la teoría carece de la precisión que le habría dado una penetración más profunda en el significado de este término.

Lamentablemente, ninguno de los ataques contra la teoría emotiva trata este punto fundamental. Los críticos, en otras palabras, son tan poco críticos como los criticados. Stroll,[14] por ejemplo, expone la teoría emotiva en forma detallada crítica y la refuta mostrando que no justifica sus pretensiones. La teoría emotiva pretende (i) que es una teoría fundamentalmente nueva en la historia de la filosofía y (ii) que analiza correctamente el lenguaje ético en su uso ordinario. Ambas pretensiones, según Stroll, son injustificadas. De las dos versiones de la teoría, la más radical de Ayer y otros (que llamamos no-cognoscitiva) posiblemente pueda satisfacer la pretensión (i); bien puede ser una nueva teoría en la historia de la filosofía, aunque, como lo muestra Stroll, aun esto puede ponerse en duda. Pero la teoría es claramente inadecuada con respecto a la pretensión (ii). No analiza correctamente el lenguaje ordinario. La versión más moderada de Stevenson (que llamamos semi-cognoscitiva) se acerca más al análisis del discurrir ético, tal como éste se emplea ordinariamente, y por lo tanto a la satisfacción de (ii), pero no es nueva; es una versión lingüísticamente disfrazada de una forma del naturalismo tradicional, y por lo tanto no alcanza a satisfacer la pretensión (i). Curiosamente por cierto, Stroll juzga que el método de Stevenson no es suficientemente empírico. Su propia posición puede llamarse empíricamente wittgensteiniana. Él utilizaría, como Arne Naess,[15] el método de cuestionario

[14] *The Emotive Theory of Ethics*, Berkeley y Los Angeles, 1954.
[15] Véase A. Naess, "Toward a Theory of Interpretation and Preciseness", *Semantics and the Philosophy of Language*, L. Linsky, ed., Ur-

y entrevista para descubrir cómo usa la gente en realidad la terminología ética; y elimina el análisis conceptual al modo de Ayer, no digamos de Moore y Ross. Pero no puede crearse ninguna *teoría* a partir de las muestras de un fenómeno. El muestreo es sólo un paso en el proceso, y usualmente, a juzgar por el procedimiento de la ciencia, es un paso cuya significación está en razón inversa del carácter explícito del sistema o la hipótesis que debe verificar. Puesto que Stroll descuida y ciertamente desdeña este aspecto *sistemático* de la teoría del valor, su crítica de la teoría emotiva no llega realmente al corazón de esta teoría: sus *inconsecuencias metodológicas*. Éstas han sido puestas de manifiesto, en una forma aguda, por Tomas[16] y por Blanshard.

Mientras que la crítica de la teoría emotiva que hace Stroll se produce, por decirlo así, desde abajo, desde el sótano de las mercancías a bajo precio que son las opiniones de la gente, la crítica de Blanshard se produce desde arriba, desde el centro de administración que es la razón directiva. Blanshard ataca el subjetivismo de la teoría emotiva. Los sentimientos de aprobación o desaprobación son impertinentes a la bondad o maldad de una situación. La teoría no sólo no da cuenta de la realidad de la vida moral, sino que tiene consecuencias inmorales; elimina las bases para cualquier distinción entre lo correcto y lo incorrecto. "Si he asesinado a un hombre y deseo borrar la mácula, el camino es claro. Consiste en gritar: '¡Viva el asesinato!'" Si bien el análisis de Blanshard es verdadero para la teoría emotivista radical, no parece ser aplicable a la concepción moderada, especialmente a la que representa Edwards, pues en esta concepción los términos de valor, además de su significado subjetivamente expresivo, tienen significado objetivamente referencial, es decir, se refieren a las propiedades descriptivas de la situación y reciben su significado axiológico —bondad, maldad— enteramente a través de estos rasgos "hacedores de valor". Pero aun esta teoría moderada no se desembaraza del argumento de Blanshard al efecto de que rasgos hacedores de mal pueden llamarse buenos, como en la afirmación de un sadista que disfruta el sufri-

bana, Illinois, 1952, págs. 248-269. Naess desarrolla ciertos métodos "operacionales" para interpretar y analizar la forma en que se usan palabras de interés filosófico en el lenguaje ordinario. Él distingue entre definiciones normativas, es decir, proposiciones y declaraciones de intención concernientes al uso de los términos, y definiciones descriptivas que afirman relaciones de sinonimia que rigen realmente entre expresiones. Las segundas son válidas solamente para personas o poblaciones en cierto tiempo y espacio y deben ser propuestas sólo como hipótesis a ser probadas por medio de métodos empíricos, como cuestionarios, etc.
[16] "Ethical Disagreement and the Emotive Theory", *Mind*, 60, págs. 205-222 (1951).

miento. Puesto que la teoría emotiva no tiene ningún criterio para la relación entre el significado referencial y el expresivo de las palabras de valor y, en particular, ninguna definición de lo que hace hacedoras de bien y hacedoras de mal a las propiedades hacedoras de bien y hacedoras de mal respectivamente —lo cual, en el caso de Edwards, presupondría el análisis axiológico más bien que la mera aseveración de la "poligüedad" de las palabras de valor—, la teoría no puede determinar por qué debe ser malo el disfrute de rasgos hacedores de mal por parte del sadista. La teoría emotiva, en otras palabras, carece tanto de importancia sistemática como empírica. Es este rasgo metodológico el que debe subrayar la crítica de cualquier teoría ética. Mientras no lo haga, toda instancia en favor de más análisis que sean cognoscitivos y no emotivos de los juicios de valor, sea la de Blanshard o las de otros,[17] será inefectiva porque permanece en el nivel analíticamente ético y no se eleva hasta el nivel sintéticamente meta-ético.

b) *Formalistas semi-cognoscitivistas*

La escuela formalista semi-(no-)cognoscitivista ha hecho las contribuciones más significativas a la teoría del valor en el segundo periodo post-mooreano. Tiene su centro geográfico en Inglaterra, particularmente en Oxford, con ramales en el Medio Oeste de los Estados Unidos. La diferencia entre las dos escuelas reside en su método de análisis. Si bien ambas concuerdan en que los juicios de valor pueden ser analizados racionalmente no sólo en su aspecto descriptivo sino también en su aspecto valorativo, y ambas se ocupan en la relación entre estos dos aspectos, la Escuela de Oxford aborda el problema atómicamente, por decirlo así, mediante un análisis detallado del uso del lenguaje ordinario en el discurso del valor, mientras que la Escuela del Medio Oeste lo aborda molecularmente, mediante el examen de la relación total entre los dos aspectos como un todo.

α) *La Escuela de Oxford*

Esta escuela puede llamarse la expansión axiolingüística de las enseñanzas de Wittgenstein (del mismo modo que la

[17] Cf. Adams, "Word Magic and Logical Analysis in the Field of Ethics", *Journal of Philosophy*, 67, págs. 313-319 (1950), y Brandt, "The Emotive Conception of Ethics and Its Cognitive Implications", *Philosophical Review*, 59, págs. 291-318 (1950), y "Stevenson's Defense of the Emotive Theory", *Philosophical Review*, 59, págs. 535-546 (1950).

de Hall[18] es su expansión axio-ontológica). Según Wittgenstein, el filósofo es el terapeuta de la enfermedad de la sistematización, es decir, de la sistematización filosófica analítica, no de la científica sintética. Suponiendo que la sistematización filosófica sea una enfermedad lingüística —y la propia axiología formal no se encuentra muy lejos de esta posición—, la receta que ofrece Wittgenstein es "Retroceder a la locución ordinaria", mientras que la de la axiología formal es "Avanzar hacia la precisión científica". En la jerarquía kantiana de la conceptualización, Wittgenstein invita al filósofo, que se encuentra en el nivel de la definición analítica, a deslizarse en retroceso hacia la descripción primitiva y la aporética, mientras que nosotros le pedimos que dé un salto adelante hacia la definición sintética y la axiomática. Todo lo que el filósofo debe hacer, según Wittgenstein, es "representar perspicuamente" (*"übersichtlich darstellen"*) cómo se usa la palabra o frase que le interesa en diversos juegos de lenguaje en que aparece. El filósofo se convierte así en un jugador y la filosofía en un juego: un juego con usos de palabras. En vez de orientar al hombre en su perplejidad como es su misión socrático-platónica, el filósofo se convierte en el coime de la perplejidad. Se divierte jugando con la condición humana. No sólo aniquila el espíritu de empresa humano, sino que incluso se burla de él... y todo ello en nombre de la filosofía y aun de la ética. No es sorprendente, pues, que en este proceso la perplejidad del hombre ordinario llegue a equipararse con la del filósofo, como tan clara y lamentablemente lo demuestran los últimos escritos de Wittgenstein.[19]

Mientras que, de tal suerte, la tarea positiva del filósofo, según esta escuela, es la de llevar la cuenta de los puntos en los juegos de lenguaje, su tarea negativa consiste en mostrar la futilidad y la naturaleza fundamentalmente errónea en cualquier búsqueda de definiciones. Las definiciones, dice Hampshire,[20] han sido el "fuego fatuo" de la teoría del valor. Su búsqueda se ha apoyado en el supuesto de que podría hallarse una sola fórmula, tal como el principio de la mayor felicidad, de la cual fuera posible deducir juicios acerca de lo que es bueno y lo que es correcto. En lugar de ofrecer definiciones, el filósofo debe dedicarse a dar "especímenes" de razones que serían acep-

[18] *What is Value? An Essay in Philosophical Analysis*, Londres, Nueva York, 1952; "Practical Reason(s) and the Deadlock in Ethics", *Mind*, 64, págs. 319-332 (1955). Sobre Wittgenstein véase *La estructura del valor*, Cap. IV. También véase John W. Davis, "Is Philosophy a Sickness or a Therapy?" *The Antioch Review*, Spring, 1963, págs. 5-21.
[19] Cf. A. R. Anderson, "Mathematics and the 'Language Game'", *Review of Metaphysics*, XI, págs. 446-458 (marzo de 1958).
[20] "Fallacies in Moral Philosophy", *Mind*, 58, págs. 466-482 (1949).

tadas como pertinentes en situaciones morales, y a "describir especímenes de conductas a las que son aplicadas... Un tratado de ética informativo —o sobre la ética de una sociedad o persona particular— contendría una acumulación de ejemplos seleccionados para ilustrar las clases de decisiones que se consideran correctas en diversas circunstancias, y las razones que se dan y los argumentos que se usan al concluir que son correctas". Así, pues, como señala Hall,[21] la razón, que en la tradición de la filosofía moral es la guía de la conducta humana, es fragmentada por esta escuela en una multitud de razones situacionales. En lugar de Razón Práctica hay una variedad infinita de razones prácticas, cada una de ellas con su propia normatividad peculiar. "La característica distintiva de los juicios prácticos", dice Hampshire,[22] "es la de que éstos tienen una fuerza prescriptiva o cuasi-prescriptiva como parte de su significado". Lo que se prescribe no es una actitud —la característica de la teoría emotiva—, sino "un curso de acción o un modo de vida". Pues, si examinamos los usos de los juicios éticos, vemos que todos se centran alrededor de los problemas del agente moral que está tratando de decidir qué hacer en una situación en la que tiene que hacer una elección y luego obrar a base de ella. "El problema moral típico no es el problema de un espectador o un problema de clasificar o describir la conducta, sino un problema de elección y decisión prácticas." La escuela es incapaz de ver que este problema *moral* no es el problema *ético*. La Razón por medio de la cual el *ético da cuenta de* la razón moral es diferente de las razones por las cuales el *agente moral* decide en su situación. Tenemos aquí la falacia del método que se encuentra tan frecuentemente en este campo.

La teoría "al por menor" del juicio moral ve, pues, el carácter moral de una situación en el proceso de decisión. De tal suerte, como la teoría stevensoniana en la interpretación de Stroll, es una versión lingüísticamente disfrazada de una teoría naturalista. El lenguaje no es sino el signo evidente y "lógicamente" accesible del rasgo de elección-y-decisión de una situación. Aquí reside el significado axiológico más profundo de la concepción wittgensteiniana del lenguaje como un juego: la valoración es un juego de elecciones en situaciones.[23]

Siendo el lenguaje un rasgo de la situación, y siendo considerado su carácter situacional como su rasgo de *valor* esencial, el lenguaje ejecutorio, es decir, el lenguaje como un rasgo

[21] "Practical Reason(s) and the Deadlock in Ethics", *Mind*, 64, páginas 319-332 (1955).

[22] "Fallacies in Moral Philosophy", *Mind*, 58, págs. 466-482 (1949).

[23] Este pensamiento puede ser desarrollado descriptiva y formalmente, ya sea lógicamente o matemáticamente. Cf. Davidson, Suppes, *Outlines of a Formal Theory of Value*, I, Stanford, California, 1954, y *Decision Making*, Stanford, California, 1957; R. B. Braithwaite, *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, Cambridge, 1955; N. M. Smith, Jr., "A Calculus for Ethics: A Theory of the Structure of Values", *Behavioral Science*, I, págs. 111-141, 186-211 (1956). Puesto que tal tratamiento "formal" se basa en un concepto analítico, el de la elección, no es un tratamiento genuinamente sistemático, es decir, sintético, del asunto. Aplica a cualidades secundarias un recurso que es aplicable solamente a cualidades primarias. Su posición metodológica es, pues, la de la numerología pitagórica más bien que la de la fenomenología matemática newtoniana. Véanse los capítulos 5 y 6 del presente libro.

constitutivo de una situación, tiene para esta escuela una pertinencia particular para la valoración. Este aspecto de la concepción de Oxford ha sido desarrollado, sobre la base de la obra clásica de Austin,[24] por varios autores agudos para toda clase de contexto. Hart,[25] por ejemplo, establece una analogía entre las oraciones ordinarias y el discurso legal. Conceptos como "contrato", "propiedad", "transgresión" y otros similares no son descriptivos en el sentido de ser susceptibles de definición —dando condiciones necesarias y suficientes para la existencia de contratos, propiedad, etc.—, sino que son designados mediante enumeraciones de casos, nunca cerradas, y con amplios y abiertos "etcéteras". Más aún, estos conceptos son ***derrotables*** en el sentido de que, incluso donde los elementos normales y fijos de un contrato parecen estar presentes, toda una legión de condiciones "a menos que" (que no haya coacción, que no haya propósitos inmorales, etc.) abren caminos para la posible "derrota" de la existencia de un contrato. A similitud de estos conceptos legales, los conceptos ordinarios de acción y las oraciones como "Esto es tuyo", "Esto es mío", etc., no son usados para describir, ni tampoco emotivamente, sino para ***atribuir*** derechos y responsabilidades, y para ***reclamar*** derechos, ***reconocer*** derechos, etc.; y todo esto es parte del ***juzgar*** en el sentido práctico de decidir. Muchas de estas oraciones pueden ser explicadas sólo en referencia al contexto no-descriptivo de la ley. Por ejemplo, la diferencia entre "Su cuerpo entró violentamente en contacto con el de otra persona" y "Él lo hizo" (por ejemplo, "Él le pegó a ella") sólo puede explicarse con referencia al uso no-descriptivo de las oraciones, mediante el cual se atribuyen obligaciones o responsabilidades. Obviamente, esta concepción de las oraciones legales se basa más bien en la naturaleza del derecho

[24] "Other Minds", *Proc. Arist. Soc.*, Suppl., 20, págs. 148-187 (1946); *Logic and Language*, II, Flew, E. G. N., ed., Oxford, 1953. También *Philosophical Papers*, Urmson y Warnock, eds., Oxford, 1961; *Sense and Sensibilia*, Oxford, 1942; *How to Do Things with Words*, Oxford, 1962.

[25] "The Ascription of Responsability and Rights", *Proc. Arist. Soc.*, 49, págs. 171-194 (1948-1949). También en *Logic and Language*, Flew, E. G. N. ed., Oxford, 1951.

anglo-sajón que en la del europeo, y tiene por lo tanto una base un tanto provinciana, tanto geográfica como metodológicamente.

En realidad, como lo han mostrado García Máynez[26] y otros, todas estas normas legales son ejemplificaciones de principios lógica y ontológicamente formales que no difieren, en este respecto, de las leyes científicas. Así, pues, tenemos aquí otro caso de conversión de ejemplificaciones específicas de principios generales en prototipos, más bien que de elaboración de principios: el típico procedimiento de poner el carro delante de los caballos, que es el rasgo distintivo de esta escuela. La ingeniosidad con la que sus afiliados llevan a cabo la búsqueda de contextos prototípicos competitivos está en razón directa de su ingeniosidad para evitar los principios formales genuinos. Margaret Macdonald[27] propone que los juicios éticos no sean concebidos siguiendo el patrón de los juicios científicos, ni tampoco el de las órdenes o expresiones de actitudes, sino por analogía con, o según el "modelo" de, ciertas clases de frases ceremoniales tales como las del ritual religioso y los procedimientos legales. Cross[28] hace uso de la distinción de Ryle entre "saber cómo" y "saber qué".[29] L. J. Russell[30] sostiene que los juicios morales deben ser interpretados como propuestas. "Las propuestas pueden ser discutidas, se pueden dar razones en favor y en contra de ellas; pero estas razones son razones para hacer algo, y no razones para aceptar algo como verdadero."

Todas estas propuestas son ejercicios en una nueva "lógica". Ningún tipo tradicional de lógica, sostiene la escuela, es capaz de analizar el carácter situacional o contextual del lenguaje sin forzarlo dentro de una camisa de fuerza que le robaría su significado vital.[31] Las palabras de valor, tal como se las utiliza en el discurso ordinario, no pueden ser entendidas, se pueden dar razones a favor y en contra de ellas; El razonamiento ético sigue una lógica *sui generis*, diferente tanto de la lógica inductiva como de la deductiva. La definición debe ser reemplazada por *modelos* que reflejen más o menos cada situación posible y expliquen el uso de los términos de valor *en ella*. Debemos, por decirlo así, aplicar el microscopio a cada situación tal y examinar cómo se usan los términos de valor en su contexto. Al hacer tal cosa, como indica Ryle,[32] debemos tener cuidado de no confundir dos clases de uso (*use* y *usage*). El uso (en el sentido de *usage*) es materia para el estudio fáctico que debe dejársele a los autores de diccionarios. El estudio de *uso* (en el sentido de *use*) no es asunto de la lingüística, sino de la lógica, una lógica de un nuevo tipo que implica la concepción pluralista de los juegos de lenguaje. Hace imposible encajar los significados éticos en cualquiera de las clasificaciones existentes, ni siquiera la dicotomía cognoscitiva-emotiva de la escuela emotivista.

Así, pues, si bien la Escuela de Oxford comparte el hincapié prescriptivo de la teoría emotiva, se niega a abandonar la concepción de algún tipo de validez en la inferencia ética. Nos recuerda el hecho de que *sí ofrecemos afirmaciones fácticas como razones para conclusiones morales* y consideramos algunas razones mejores que otras. En el juicio práctico, dice Hampshire,[33] hay patrones de argumentación "que pueden describirse como más o menos racionales en el sentido de que están gobernados más o menos estrictamente por reglas de pertinencia reconocidas (aunque no necesariamente formuladas)". Así, pues, las situaciones morales, es decir, de decisión, tienen sus razones. La Escuela de Oxford es más racional que la escuela emotiva semi-(no-)cognoscitivista, pero menos racional que las escuelas cognoscitivistas. Es, pues, más bien semi-cognoscitivista que semi-no-cognoscitivista: su hincapié cognoscitivista prepondera sobre su hincapié no-cognoscitivista. Este último reside en su insistencia en la "esterilidad" de las definiciones en la ética, que es una de las cuatro falacias en la filosofía moral según Hampshire; mientras que su hincapié cognoscitivista reside en su reconocimiento de las razones situacionales, siendo la irracionalidad de las situaciones morales otra de las concepciones falaces de la filosofía moral. Pero esta racionalidad no es científica o naturalista —una tercera falacia—, sino *sui generis;* empero, tiene relaciones con cuestiones de hecho, y negar esto es la cuarta falacia.[34] Las razones en las situaciones morales son, pues, *morales* y *razones*: no son otra cosa sino *morales* —y en este respecto la escuela desarrolla el punto esencial planteado por G. E. Moore— y no son otra cosa sino

[26] *Introducción a la lógica jurídica*, México, 1951; *Lógica del juicio jurídico*, México, 1955; *Lógica del concepto jurídico*, México, 1959; *Lógica del raciocinio jurídico*, México, 1964.

[27] "Ethics and the Ceremonial Use of Language", *Philosophical Analysis*, Black, M., ed., Ithaca, N. Y., 1950.

[28] "The Emotive Theory of Ethics", *Proc. Arist. Soc.* Suppl., 22, págs. 127-140 (1948).

[29] G. Ryle, *The Concept of Mind*, Londres, 1949, Cap. II.

[30] "Moral Statements as Proposals", *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 30, 1 (1952).

[31] Obsérvese la similitud con Ortega y Gasset, cap. 7, sec. 1 del presente libro. Pero mientras Ortega y Gasset piensa en la "razón vital" con la impulsividad de un torero, el sabio de Oxford lo hace con la minuciosidad de un disector.

[32] "Ordinary Language", *Philosophical Review*, 62, págs. 167-186 (1953).

[33] "Fallacies in Moral Philosophy", *Mind*, 58, págs. 466-482 (1949).

[34] Es sorprendente la libertad con que los críticos de la falacia naturalista de Moore se apropian el método de éste.

razones, no son órdenes —más bien orientan que incitan, para decirlo en palabras de Falk—[35] y en este respecto la teoría contradice la teoría emotiva. De tal suerte, aunque la teoría formalista semi-cognoscitiva es más cognoscitiva que la teoría emotiva, no es una teoría cognoscitiva, pues, como hemos visto, si bien reconoce razones, niega la Razón en la axiología. Su "razón" en las situaciones morales es al por menor, no al por mayor. La Razón, presumiblemente, surgiría de la definición abarcadora de todo, que es descartada. La escuela aborda el problema del valor inductiva o empíricamente; busca el valor, como lo ha expresado felizmente Edel, en las situaciones, del mismo modo que el científico empirista busca especímenes en la naturaleza.[36] Pero no busca la síntesis abarcadora de todo, que produciría una disciplina de la Axiología. Es una axiología más bien linneana que darwiniana, y lo es consciente y militantemente. No hay en la ética *un* problema fundamental, dice Toulmin.[37] La creencia de que hay uno es la que ha dado origen al sentimiento de que la filosofía moral no progresa. Hay *muchos* problemas, y el progreso de la filosofía moral radica en la dilucidación de esos problemas uno por uno. Aquí tenemos un buen ejemplo de convertir en virtud una supuesta necesidad. Para Toulmin,[38] un juicio ético es un juicio de que algo constituye una buena razón para obrar de cierta manera. Las razones, insiste él, pueden ser buenas o malas aun si no dan una prueba lógica o científica de lo correcto de las acciones que indican. Fiel al principio axio-empírico de la escuela, Toulmin explora situaciones individuales de decisiones y distingue en ellas varios tipos de "buenas razones", tales como razones para un acto particular bajo un código existente, razones para alterar o mantener un código (por ejemplo, en términos de aminorar el sufrimiento), razones para confiar en un hombre que recomienda reformas, y así por el estilo. Pero Toulmin se niega a reconocer la Razón en la ética; sospecha de las teorías: "Una explicación *descriptiva* de nuestros conceptos éticos es lo que necesitamos... La Ética tiene que ver con la satisfacción armoniosa de deseos e intereses." Con todo, Toulmin no se coloca más allá de la generalización. "En la mayor parte de las ocasiones es una buena razón para elegir o aprobar un acto el que esté de acuerdo con una máxima

[35] "Goading and Guiding", *Mind*, 62, págs. 145-171 (1953).

[36] "Ethical Reasoning", *Academic Freedom, Logic, and Religion*, White, M., ed., Philadelphia, 1953, pág. 134: "En un número sí y otro no de *Mind* se anuncian nuevos hallazgos."

[37] "Is There a Fundamental Problem in Ethics?", *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 33, págs. 1-19 (1955).

[38] "Knowledge of Right and Wrong", *Proc. Arist. Soc.*, 50, págs. 139 *ss.* (1949-1950); *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, Cambridge, 1950.

de conducta establecida, pues el código moral existente y las instituciones y leyes prevalecientes ofrecen la orientación más confiable en cuanto a qué decisiones serán afortunadas, de la misma manera que los códigos de la práctica corriente en la ingeniería."[39] Si tal práctica es operante, es digna de adopción. A cualquiera que pregunte: *¿Por qué* son *buenas* estas razones?, "yo sólo puedo contestarle preguntando a mi vez: '¿Qué mejores razones podría usted desear?'"[40] Mackie[41] replica que a él le gustarían unas razones un poco menos convencionales.

De tal suerte, los rebeldes contra la filosofía terminan como conformistas con la sociedad.

Otros miembros de la rama inglesa de la escuela semi-cognoscitivista comparten con Toulmin la peculiar combinación de originalidad teórica y trivialidad práctica que es la señal distintiva de todos los procedimientos analíticos agudos —tan conspicuamente demostrada en la ciencia natural por las alquimistas—, en tanto que la combinación exactamente opuesta, la trivialidad teórica (de los axiomas evidentes en sí mismos) unida con la originalidad práctica revolucionaria, es la señal distintiva de todos los procedimientos sintéticos. Las obras más notables de la escuela semi-cognoscitivista, además de la de Toulmin, son la de Hare y la de Nowell-Smith. El libro de Hare[42] ha sido probablemente el más influyente en la Gran Bretaña durante el segundo periodo post-mooreano, quizá porque Hare examinó con mayor claridad lógica que cualquier otro trabajo comparable la relación fundamental de la axiología, o sea la relación entre las propiedades descriptivas (hacedoras de valor) y las propiedades de valor de una cosa. El hecho de que, pese a sus esfuerzos, esta relación permanezca esencialmente oscura, confirma que existe una brecha entre la axiología analítica y la sintética que ningún procedimiento analítico, por agudo que sea, puede cerrar.

Hare se acerca a una teoría *imperativa* de los juicios de valor, aunque no llega a adoptarla. Según su concepción, los juicios éticos consisten en *a)* un elemento descriptivo naturalista, *b)* un elemento prescriptivo análogo, pero no idéntico a un imperativo. Hare insiste en que nunca se pueden inferir conclusiones éticas, como prescriptivas, de indicativas solamente, refutando así por igual la concepción naturalista y la concepción de Moore de que los deberes pueden derivarse de

[39] *Ibid.*, pág. 223.

[40] *Ibid.*

[41] "The Place of Reason in Ethics", por S. E. Toulmin, *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 29, págs. 114-124 (1950).

[42] *The Language of Morals*, Oxford, 1952.

una propiedad no-natural indefinible de bondad poseída por las consecuencias de los actos.

La palabra máxima de Hare es "recomendar". La finalidad principal de decir que algo es bueno es recomendarlo. La objeción más importante de Hare al naturalismo es que, si identificamos lo bueno —ya sea en la esfera de la ética o en la de, por ejemplo, la estética— con una propiedad *fáctica* particular, no podremos entonces *recomendar* nada por tener esa propiedad. Esta objeción, insiste Hare, no tiene nada que ver con la moral en particular, sino que se debe a la característica general de las palabras de valor: es axiológica, no ética, estética, etc. Las oraciones que atribuyen bondad a algo, si bien no son prescriptivas de la misma manera directa que las oraciones "de debe", se aproximan a serlo, pues su propósito es siempre el de *orientar elecciones*, cuando menos indirectamente. Los juicios éticos acerca de nuestros propios actos futuros son, para Hare, *decisiones;* por lo tanto, difícilmente puede uno dar una explicación de ellos que admita la posibilidad de ir voluntariamente contra los propios juicios éticos de uno. Hay casos en que "bueno" puede usarse descriptivamente: cuando hemos *decidido* cuáles son las características por las que recomendamos cierta clase de cosa, podemos entonces usar "bueno" sólo para significar que el objeto al que se le aplica tiene estas características fácticas, pero este uso es derivativo y secundario.

Hare arriba a su caracterización recomendatoria del valor del mismo modo que Edwards arriba a su caracterización emotiva: mediante la falta de determinación de la relación entre la propiedad de valor y las propiedades hacedoras de valor de una cosa buena. Al igual que Aristóteles y Edwards, Hare no puede encontrar el rasgo común de todas las cosas buenas en sus propiedades hacedoras de valor; y, por lo tanto, en lugar de definir lógicamente la bondad por medio de tales propiedades, Hare debe pasar a un rasgo no-lógico —o según la escuela de Oxford, neo-lógico— poseído en común por todas las cosas buenas: su rasgo recomendatorio. Este rasgo, cree Hare, es *constante* en el significado de "bueno" para toda clase de objetos. Hare lo llama el significado valorativo de "bueno", en tanto que el significado descriptivo es el que comunican las propiedades hacedoras de lo bueno. Este último, según Hare, no constituye el significado de "bueno", sino meramente *criterios de su aplicación.* El significado de "bueno" es el valorativo, que expresa nuestra capacidad de *elegir.* Cuando llamamos *bueno* a un automóvil, o a un cronómetro o a una raqueta de tennis, los estamos recomendando a todos, queriendo decir que los elegiríamos para fines particulares.

Pero, porque los recomendamos a todos por diferentes razones, el significado *descriptivo* de "bueno" es diferente en todos los casos. Es lo que Aristóteles llama homónimo y Edwards poliguo. Así como Aristóteles y Edwards eludieron esta diversidad del significado descriptivo, el primero mediante su definición de la virtud como una disposición a gobernar nuestras elecciones —como observa Hare en un lema— y el segundo considerando que el valor está envuelto en nuestra actitud, Hare lo elude haciendo de la elección el rasgo de valor fundamental.

Ningún axiólogo ha visto todavía, lo que es fundamental en la ciencia, que lo que trasciende y explica todos los casos específicos no es otra clase de tales casos, sino únicamente la forma lógica. El sustituto de Hare para esta forma es especialmente interesante, puesto que él trata de darle al sustituto todas las propiedades *lógicas* de la cosa verdadera. Una vez que sabemos cómo elegir, cree Hare, sabemos cómo juzgar las propiedades hacedoras de bueno de las cosas, *no importa cómo puedan cambiar en casos particulares.* Tenemos conocimiento del significado *valorativo* de "bueno" desde nuestra edad más temprana; pero estamos aprendiendo constantemente a usarlo en nuevos significados *descriptivos,* a medida que las clases de objetos cuyas virtudes aprendemos a distinguir se hacen más numerosas. Debido a esta constancia del significado valorativo, en oposición a la inconstancia del significado descriptivo, Hare da primacía al primero. Podría objetarse, desde luego, como hicimos en el caso de Edwards, que también el significado descriptivo sería constante con tal que la relación entre dicho significado descriptivo y el rasgo de valor estuviera *lógicamente* determinada. En este caso, desde luego, la razón de Hare para la primacía del significado valorativo y, ciertamente, para este significado sencillamente, desaparecería. El significado descriptivo sería al mismo tiempo, aunque en otro aspecto, el significado valorativo. Hare se aproxima mucho a una tal determinación —tanto, por cierto, que Rice[48] tiene la impresión de que Hare puede quizá haber tropezado con una definición del elemento cognoscitivo en el valor sin darse cuenta de ello—. Hare encuentra que la relación entre una expresión de valor, tal como "un buen automóvil", y los criterios de su aplicación, es muy similar a la relación entre una expresión descriptiva —por ejemplo, "automóvil"— *y sus características definitorias;* en otras palabras, la primera relación —la de valor-hecho— es muy similar a la relación entre *definiendum* y *definiens.* Esta analogía se encuentra, desde luego, en la base del axioma de la axiología

[48] *On the Knowledge of Good and Evil,* Nueva York, 1955, pág. 83.

formal: una cosa es buena si tiene sus propiedades definitorias. Hare se aproxima a este axioma tanto como puede hacerlo una explicación analítica. "Cuando yo recomiendo un automóvil, estoy orientando las elecciones de mi oyente no tan sólo en relación con ese automóvil particular, sino con los automóviles en general. Lo que le he dicho le será de utilidad cada vez que tenga que escoger un automóvil en el futuro... Este proceso tiene, como hemos observado, ciertos rasgos en común con el proceso de definir (hacer conocido el significado o la aplicación de) una palabra descriptiva".[44] Una vez conocida la *identidad* axiológica de la valoración y la definición, el rasgo recomendatorio de Hare aparece como un velo tendido sobre el significado lógico de la valoración, velo cuya misma tenuidad lo hace tanto más frustratorio. Hare *casi* explica la naturaleza lógica del valor, y la razón de que no lo haga *plenamente* —aun cuando usa libremente la palabra "lógica"— es que todavía está atrapado en el método analítico de la ética anticuada. Hare llega a reemplazar "virtudes" con el término *descriptivo* "características hacedoras de bueno", pero no llega a identificar estas últimas con el término *lógico* "características definitorias", o a identificar las primeras o las segundas con el significado de bueno. Por otra parte, ve claramente que este significado es un significado conceptual más bien que descriptivo; y al echar un velo sobre esta comprensión, envolviéndola en la membrana del "recomendar", su teoría del valor viene a ser como una crisálida que oculta la mariposa de la axiología formal.[45]

Esto es igualmente claro en la segunda razón de Hare —la primera es la "constancia" del significado valorativo— para llamar al significado valorativo primario y al descriptivo secundario: que usamos la fuerza valorativa de la palabra a fin de *cambiar* el significado descriptivo de cualquier clase de objetos. Por ejemplo, un automóvil con las propiedades *a, b, c* puede haber sido llamado bueno hace diez años, pero otro automóvil con las propiedades *e, f, g* es llamado bueno hoy día. Aquí se usa el significado valorativo de la palabra a fin de trasladar el significado descriptivo. Estamos haciendo lo que

[44] Hare, *op. cit.*, pág. 132.
[45] Véase especialmente el Cap. 8, "Commending and Choosing", que ve las propiedades lógicas de recomendar y elegir en las propiedades *conceptuales* de lo que es recomendado y elegido, pero no toma en serio esta perspicacia *lógica*. "Explica" una relación lógica por medio de una seudológica, la de "recomendar", y no vice-versa, del mismo modo que Aristóteles explicó la lógica por medio de la teleología, y no viceversa (véase pág. 97 de *La estructura del valor*). Tenemos aquí una definición de *notum per ignotum*, que se encuentra un peldaño más abajo en la rareza lógica (*logical oddness*) —para usar un término de la "lógica" contextual— que la explicación de *ignotum per ignotius*. También cf. Caps. 5 y 9.

se llamaría, si "bueno" fuera una palabra puramente descriptiva, *redefinirlo*. Pero no podemos llamarlo así, pues el significado valorativo permanece constante. Lo que hacemos es alterar la norma. Contra este argumento puede observarse que *no hay ninguna razón por la que no debamos considerar la definición misma como una norma.* "Bueno" sería entonces una palabra lógica, significando simplemente que una cosa satisface su definición. Este significado de "bueno" sería constante, no dependería de ninguna definición particular ni de ningún conjunto de propiedades, tales como las de los automóviles, sino que se referiría a cualquier definición y a cualquier totalidad de propiedades determinadas por ella. En este caso, la segunda razón para la preferencia por parte de Hare del significado valorativo en oposición al significado descriptivo de "bueno" desaparecerá también.

Lo factible de tal definición de "bueno" queda mostrado en la fuente misma donde Hare encuentra su lema para "bueno". El Diccionario Inglés de Oxford, después de afirmar que "bueno" es "el adjetivo más general de recomendación", añade como significado de "bueno": "De las cosas: Tener en grado adecuado aquellas propiedades que una cosa de esa clase debe tener." Ésta es precisamente la definición del bien extrínseco en la axiología formal. Es una fórmula, constante para todas las cosas tales como cronómetros, raquetas de tenis, etc.; además, puede ser desarrollada sistemáticamente y extendida al valor intrínseco y a otras formas de valores, como no puede hacerse con un concepto analítico. La fórmula toma la definición misma como norma. El prejuicio de Hare contra el uso de la lógica anticuada en el análisis del valor se debe a la infección wittgensteiniana de su escuela, que le impide ver lo simple en lo complejo —a saber, lo puramente lógico y conceptual— y lo lleva, en oposición a la navaja de Ockham, a multiplicar entidades más allá de la necesidad: "Un lógico no puede hacer justicia a las infinitas sutilezas del lenguaje... Una comprensión plena de la lógica de los términos de valor sólo puede alcanzarse prestando atención constante y sensitiva a la manera en que los usamos."[46] La axiología formal demuestra que la lógica del valor es como cualquier clase de lógica y la definición del valor como cualquier definición, a saber, una fórmula que abarca y explica los usos de los términos, del mismo modo que lo hace una fórmula en la ciencia.

Nowell-Smith[47] adopta un punto de vista bastante similar al de Hare. Él también argumenta que no podríamos deducir

[46] Hare, *op. cit.*, pág. 126.
[47] *Ethics*, Londres, 1954.

que debemos hacer algo a partir de características no-naturales objetivas más que de características naturales. Lo que el intuicionista hace realmente es invitarnos a considerar que la experiencia moral (o valorativa) es análoga a ver; pero la analogía no será sostenible, pues la terminología objetivista implica que hay pruebas (*tests*) aceptadas por todos, y tales pruebas faltan en la ética, de modo que los términos "correcto" y "erróneo", "verdadero" y "falso" no pueden ser aplicados significativamente. Esta objeción, desde luego, es válida sólo si la analogía es concebida empíricamente de manera ingenua. Si "ver" en la filosofía de Moore se concibe fenomenológicamente, y si "simplicidad" de bondad significa simplicidad axiomática, entonces la "prueba" será la coherencia y aplicabilidad del resultante sistema ético sintético. Ni Moore ni ningún otro axiólogo ha considerado hasta ahora esta posibilidad, que es realmente la única que da sentido a la filosofía del valor de Moore en todos sus aspectos. Nowell-Smith no encontró la clave de una ética científica en el propio Moore, porque no pudo imaginar una propiedad que *no fuera empírica y sin embargo fuera lógica*, en el sentido usual de esta palabra. Él concuerda, con reservas, con Moore en que el discurso moral es diferente del discurso naturalista y los predicados morales son diferentes de los predicados descriptivos. Pero cree que sólo los últimos se refieren a *propiedades* y los primeros no, considerando como propiedades "los ejemplos típicos del lógico, como 'azul', 'ruidoso' y 'redondo' ".[48] Partiendo de este supuesto erróneo, reprocha a Moore el llamar "buena" una propiedad, pues esto significaría que su lógica sería la misma que la de los adjetivos mencionados, cuando la idea de Moore era que la lógica de "bueno" era diferente de la de estos adjetivos. "Moore se propuso señalar una diferencia importante en *status* y comportamiento lógicos entre 'bueno' y 'amarillo'. Sin embargo, éste es precisamente el tipo de diferencia que se niega al decir que la bondad es una propiedad. Pues, ¿qué es decir que la bondad es una propiedad, sino decir que la lógica de 'bueno' es como la de otras palabras-propiedad? La terminología que Moore usó para señalar una diferencia importante que él observó entre 'bueno' y otros adjetivos era singularmente inadecuada para poner de manifiesto precisamente esta diferencia".[49]

Desde luego, Moore nunca dijo "que la lógica de 'bueno' es como la de otras palabras-propiedad". Esto lo dice Nowell-Smith sobre la base de su propio supuesto erróneo. Él no ve que hay otros ejemplos para propiedades en el repertorio del "lógico típico", diferentes de los ejemplos simples que él menciona —por ejemplo, propiedades de segundo orden, tales como "típico"—,[50] y que tales propiedades tienen una lógica diferente de la de las propiedades de primer orden. De tal suerte, "bueno" bien puede ser una propiedad y sin embargo tener lógica diferente de la de las propiedades descriptivas. Más aún, esta lógica es parte de la lógica usual en el sentido técnico; y ella no sólo muestra una conexión lógica entre la propiedad "bueno" y las propiedades hacedoras de bueno de una cosa, sino que también concuerda con el propio enfoque de Moore al problema de la bondad, como ya hemos visto.

Nowell-Smith, no viendo estas conexiones, y, sin embargo, consciente hasta cierto punto de lo correcto de la falacia naturalista, debe apoyarse en el recurso de una lógica especial, inventada *ad hoc* y que no sólo contradice su reconocimiento de la falacia naturalista, sino que lo conduce a incurrir en ella. Nowell-Smith identifica las propiedades descriptivas de Moore con propiedades sensoriales empíricas, y, por lo tanto, las propiedades no-naturales y no-descriptivas de Moore con propiedades no-empíricas, no-sensoriales, probadas por algo diferente de la percepción sensorial y que ponen en juego "un acto especial de conciencia" (*"a special act of awareness"*),[51] un acto de *emoción*. Y, puesto que Nowell-Smith sostiene que los diferentes tipos de conciencia (*awareness*) pertenecen a la *lógica* de los respectivos tipos de palabras, la diferencia implica que no puede haber conexión *lógica* entre la bondad y las propiedades hacedoras de bueno, pues cada una tiene su propia lógica distinta.[52] Al sostener así que la naturaleza *sensorial* de los "ejemplos del lógico típico" de propiedades es parte de la naturaleza lógica de los predicados correspondientes, y que la naturaleza *emocional* de los ejemplos de propiedades de valor del lógico ético, tales como "sublime" o "bueno", es parte de la naturaleza lógica de los predicados de valor correspondientes, Nowell-Smith confunde la lógica con la psicología e incurre en la *falacia del método*: confunde la estructura del lenguaje con la conformación psicológica de la persona que usa el lenguaje. Esto, consecuentemente, lo conduce a la *falacia naturalista*: el contexto psicológico de las palabras de valor se confunde con su contexto ético. La lógica de las "palabras-propiedad" se confunde con el contexto del discurso empírico, y la lógica de las palabras de valor con el

48 P. H. Nowell-Smith, *Ethics*, Londres, 1954, pág. 64.
49 *Op. cit.*, pág. 65.

50 Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Londres, 1938, pág. 189; *An Inquiry into Meaning and Truth*, Nueva York, 1940, págs. 252 *s.*
51 Nowell-Smith, *op. cit.*, pág. 71.
52 *Op. cit.*, págs. 58, 71.

contexto del discurso emotivo. Lo primero es la falacia del método, lo segundo es la falacia naturalista.

Moore distingue estos niveles diferentes y los expresa a su propia manera, que es paradójica. Nowell-Smith, cuyo temperamento es contrario a las distinciones lógicas, sólo ve la paradoja; y en lugar de encontrar en la filosofía de Moore la clave para una ética científica sobre la base de la lógica técnica rigurosa, inventa su propia lógica, "recurriendo lo menos posible a los términos técnicos de la lógica tradicional",[53] y al hacer tal cosa abraza el método wittgensteiniano. El resultado es una lógica que carece de las distinciones fundamentales de la verdadera lógica, una lógica sin rigor, cuya "deliberada vaguedad" [54] está perfectamente adaptada a "las perezosas consecuencias" que Russell vio en la doctrina wittgensteiniana. Las palabras son sacadas de la esfera del pensamiento y colocadas en la esfera de la acción: se convierten en actores en el discurso más bien que en elementos de la discursividad. La lógica viene a ser la coreografía de los movimientos, la descripción pragmática del comportamiento de las palabras. "En lugar de la pregunta '¿Qué significa la palabra...?', pondré por lo tanto las dos preguntas '¿Para qué tarea se usa la palabra...?' y '¿Bajo qué condiciones es apropiado usar esta palabra para esa tarea?'... Simplemente abandonaré el modelo familiar de palabras como etiquetas pegadas a las cosas y las trataré como herramientas con las cuales hacer cosas. Hablar no es siempre nombrar o informar; algunas veces es hacer." [55] De tal suerte, Nowell-Smith afirma con claridad que basa su programa en lo que nosotros llamamos la falacia del método.[56]

Su lógica, entonces, viene a ser la coreografía del *comportamiento de las palabras*. Las palabras exhiben el "comportamiento lógico": "Si examinamos los adjetivos utilizados en el discurso ordinario, encontramos que ellos exhiben una gran variedad de comportamiento lógico. La forma gramatical de un adjetivo nos da algunas veces un indicio de su comportamiento lógico; por ejemplo, los adjetivos terminados en -ente, -ible, -oso e -ico se agrupan en familias que difieren lógicamente entre sí, y frecuentemente podemos decir algo sobre el significado de un nuevo adjetivo según cuál sea su terminación, del mismo modo que un químico podría deducir algo acerca de un compuesto desconocido para él partiendo del hecho de que su nombre terminara en -ito, -uro o -ato. Pero la terminación no es una guía del todo confiable para el comportamiento ló-

[53] *Op. cit.*, pág. 69.
[54] *Op. cit.*, pág. 72.
[55] *Ibid.*
[56] Véase la Introducción del presente libro y la de *La estructura del valor*.

gico..." [57] La comparación con la química pone de manifiesto la confusión del procedimiento de Nowell-Smith. El químico puede deducir algo sobre un compuesto desconocido para él partiendo del nombre del compuesto porque el nombre es parte de un *sistema* y fue inventado para encajar en él; y el nombre del uso común del compuesto fue abolido expresamente.[58] Por lo tanto, o bien la comparación de Nowell-Smith presupone un Lavoisier del lenguaje moral, o bien su ejemplo debe de referirse a la alquimia y no a la química. Puesto que él aborrece la disciplina creadora de sistema de un Lavoisier, su ejemplo debe de referirse a la alquimia. Esto, a su vez, muestra la naturaleza alquímica de su uso del lenguaje.

Como un buen alquimista, Nowell-Smith utiliza una herramienta para proporcionar una apariencia de orden en el caos del comportamiento de las palabras que tiene todas las características de una varita mágica. Su nombre es "rareza lógica" (*logical oddness*). Una pregunta es considerada " 'lógicamente rara' si parece no haber más espacio para ella en su contexto lógico porque ya ha sido contestada".[59] Sería lógicamente raro preguntarle a un hombre que está saboreando un puro si lo está disfrutando. Es lógicamente raro preguntar a una persona que está dando razones para elegir una manera de obrar por qué esas razones le condujeron a elegir dicha manera de obrar. La "rareza lógica" es, pues, un artificio que elimina todas las preguntas tocantes a la justificación no-contextual. Es una varita mágica que hace desaparecer por un escotillón las preguntas incómodas; una herramienta "lógica" que detiene la curiosidad axiológica. "¿Por qué es la existencia de una deuda una razón para pagarla?" Esta pregunta es lógicamente rara una vez que yo haya dicho que pago porque debo. Sería lógicamente raro entrar en una discusión acerca de la naturaleza de la obligación legal, su relación con la obligación moral, etc.; y lo que es tan particularmente raro en esta teoría es que la rareza lógica es aplicable tanto al agente en la situación como al filósofo ético que se ocupa de ella. Como hemos visto, el filósofo wittgensteiniano no debe superar el caos de los contextos sino hacerse parte de él. Todo lo que puede hacer es inspecciones, y así todo lo que Nowell-Smith propone hacer en su *Ética* es "discutir las maneras en que las diferentes palabras de razones [contextuales] encajan las unas en las otras":[60] una especie de juego de rompecabezas en que se hacen encajar piezas verbales, pero no en un todo. La regla de la "rareza lógica" es el artificio para asegurarse

[57] *Op. cit.*, pág. 70.
[58] Véanse las págs. 64, 198 de *La estructura del valor*.
[59] *Op. cit.*, págs. 83 *s.*
[60] *Op. cit.*, pág. 84.

de que nadie hará trampa en el juego y mirará el cuadro total del rompecabezas.

Para Nowell-Smith, los juicios "de debe" sobre nuestras propias acciones son decisiones o elecciones. De esto extrae la conclusión de que hay algo "lógicamente raro" en no hacer lo que pienso que debo hacer, y similarmente en no elegir lo que pienso que es lo mejor.[61] Empero, rechaza como una simplificación excesiva la concepción de que las oraciones "de debe" son órdenes disfrazadas.[62] "Usamos las oraciones de 'usted debe' precisamente cuando no estamos en posición de dar órdenes; y este hecho y el hecho de que estas oraciones deban estar respaldadas por razones, constituyen una clave importante de su lógica".[63] Nowell-Smith sugiere, en buen estilo wittgensteiniano, que la significación de "debe" varía ampliamente según el contexto y no puede reducirse a ninguna sola función, aun si nos limitamos al "debe" distintivamente moral.[64] Nowell-Smith considera un "desastre" y una causa principal del error del objetivismo el que "debe" haya sido separado de su pronombre-sujeto, siendo así que la palabra tiene una función muy diferente en "yo debo" y "usted debe".[65] En relación con otras personas, es mejor pensar en las oraciones "de debe" en el sentido de dar *consejo* que de dar órdenes, aunque "consejo" es con frecuencia una palabra demasiado débil;[66] en relación con uno mismo, tales oraciones expresan *elecciones* más bien que órdenes.

Tenemos aquí una vez más el análisis de muestreo o "espécimen" de los términos éticos. El uso cognoscitivo de estos términos está "tan íntimamente ligado con el contexto en que aparecen los términos, que resulta seriamente engañoso hacerlos explícitos mediante el proceso ordinario de definición. Más bien debemos examinar los términos cuando éstos están en acción, ejemplo por ejemplo, señalando en cada caso qué tipo de información tienen que comunicar". La finalidad del libro no es, pues, contestar a las preguntas de la ética: ¿Qué

[61] *Op. cit.*, págs. 102 *ss.*, 160.
[62] *Op. cit.*, págs. 191-193.
[63] *Op. cit.*, pág. 192.
[64] No se investiga por qué el "'debe' moral" debe variar menos ampliamente que el "debe". Tenemos aquí la ingenua confianza en la sabiduría del lenguaje ordinario que los filósofos del valor analíticos tienen en común con los filósofos naturales pre-científicos. Puesto que "debe" parece ser un género y "'debe' moral" una especie, *parece* obvio que, si ambos "varían ampliamente", el primero debe variar más ampliamente que el segundo. Pero, metodológicamente, esto es un desatino. Si el "debe" moral es una *aplicación* del "debe", el primero varía más ampliamente que el segundo, del mismo modo que hay más variación real en los círculos reales que en el círculo geométrico.
[65] *Op. cit.*, págs. 193-197. Véase *La estructura del valor*, pág. 292.
[66] *Op. cit.*, pág. 192.

debo hacer aquí y ahora?, ¿Qué debo hacer en general?, ¿Por qué debo atenerme en todo caso a un código moral?, sino más bien "hacer clara la complicada conexión entre palabras tales como 'bueno', correcto', 'debe', 'elegir', 'deber', 'deseo', 'placer', etc.' ", todas ellas como piezas del rompecabezas, mediante el muestreo fragmentario o, a lo sumo, mediante la clasificación primitiva de acuerdo con el "comportamiento" contextual de las palabras, más bien que como ejemplo de un orden sistemático.

Siguiendo este programa wittgensteiniano —que, en la filosofía natural, correspondería a un programa con reglas estrictas contra todo tipo de pensamiento que no sea el más ordinario, un programa militantemente alquimista—, Nowell-Smith forma tres grandes familias de uso de palabras: usos-A (palabras-A), usos-D (palabras-D) y usos-G (palabras-G). Las primeras son palabras de *aptitud*, indicativas de que un objeto tiene ciertas propiedades que son aptas para suscitar cierta emoción o gama de emociones en nosotros, tales como "sublime" o "cómodo"; las segundas son palabras *descriptivas*, como "rojo" o "amarillo"; y las terceras son palabras *gerundiales*, que nos instan a hacer algo, tales como "encomiable", "lamentable", "condenable", etc. "Un vestido puede ser rojo, cómodo e indecente... Un hombre puede ser rubio, divertido y admirable".[67] Las tres clases de palabras están sujetas a tres clases de "lógica". Para entender la lógica de las oraciones-A, debemos preguntar, no qué significa (siempre) la oración, sino qué *implica contextualmente su uso en este caso*.[68] Los elementos "implicados contextualmente" en usos típicos son el elemento subjetivo, el predictivo, el generalizador y el causal. El elemento subjetivo quiere decir que, en ausencia de otra evidencia, el uso de una oración-A implica usualmente que el hablante tenga la reacción apropiada; el predictivo quiere decir que cualquier persona tendría la reacción apropiada si surgieran circunstancias adecuadas; el generalizador quiere decir que un hombre que usa una afirmación en oración-A, tal como una predicción, implica contextualmente que tiene lo que considera ser una buena razón para hacer la predicción; y el elemento causal se refiere a las propiedades contextualmente implicadas por la palabra que dan la característica de valor que ésta tiene; por ejemplo, buenos muelles, un calentador y mucha amplitud son los elementos causales que hacen que un automóvil sea cómodo. Son lo que otros autores llaman propiedades hacedoras de bueno. Por falta de toda relación es-

[67] *Op. cit.*, pág. 73.
[68] "Implicación contextual" significa (a) ninguna implicación lógica, (b) conexiones de sentido común entre un hablante y su situación (*op. cit.*, págs. 81 *s.*).

trictamente *lógica* —en el sentido tradicional de la palabra— ellas están, para Nowell-Smith como para muchos autores, relacionadas causalmente con la propiedad de valor; y esta relación causal se convierte en un elemento de la neo-lógica contextual.

Esta lógica, aplicada a la palabra "bueno", examina el uso de "bueno" en diversos contextos,[69] aplicándose a estos contextos la lógica de las tres familias de palabras. "Bueno" se usa en el contexto de elección, de consejo, de elogiar y aplaudir, de veredictos y apreciaciones, de eficiencia y habilidad, y también descriptivamente. En el contexto de *elección* presupone una propiedad-A y alguna propiedad empírica ordinaria de la cual depende la propiedad-A. Mientras que la respuesta fáctica a la pregunta: "¿Por qué eligió usted este automóvil?" dice cuáles son las propiedades empíricas ("porque tiene mucha amplitud") e implica contextualmente una propiedad-A ("cómodo") sin especificar cuál es, la respuesta-A ("porque es cómodo") hace lo inverso, especifica la propiedad-A ("cómodo") e implica contextualmente la propiedad empírica ("amplitud", etc.). La bondad de algo no es una de las propiedades por las que yo elijo. Decir que lo es sería "como decir que me asusté porque fue una experiencia aterradora",[70] o como la explicación alquímica del sueño como la cualidad dormitiva. Más bien, "bueno" señala propiedades "hacedoras de bueno", y éstas son las razones por las que yo elijo. Decir que elijo una cosa "porque es buena" muestra *que* estoy eligiendo, pero no *por qué* lo hago.

Vemos aquí la naturaleza *lógica* de "bueno" —la cosa es elegida como buena porque satisface sus propiedades intensionales—[71] velada en un contexto seudo-lógico, el de la causalidad de la "elección". Hay, dice Nowell-Smith, "ataduras lógicas que ligan la bondad... íntimamente con la elección";[72] pero su naturaleza lógica es material, "contextual", y no formal; y por lo tanto seudo-lógica más bien que lógica. La atadura no es lo bastante apretada; y en modo alguno es desusado, no digamos raro, no digamos "lógicamente" raro, llamar a algo "bueno", "mejor" y aun "lo mejor" y sin embargo *no* elegirlo. "Ella es la mejor prostituta de la ciudad" no significa que yo tenga una actitud-pro hacia ella; y "Ella es una muchacha realmente buena" puede usarse en realidad para justificar una actitud-anti, pues a mí me gustan las "muchachas malas". Tales "excepciones" son el signo típico de las conjeturas analíticas más bien que de la penetración sintética; y ellas son

[69] *Op. cit.*, Cap. 12.
[70] *Op. cit.*, pág. 161.
[71] Véase *La estructura del valor*, pág. 240.
[72] *Op. cit.*, pág. 161.

el orgullo de la lógica "práctica". Los sustitutos contextuales de la penetración axiológica no explican la realidad del valor, ni siquiera el lenguaje del valor ordinario. Más bien ponen de manifiesto la naturaleza inútil de la "implicación contextual", un cógelotodo que realmente no coge nada, y la naturaleza tramposa de la "rareza lógica", un escotillón que se abre tan pronto como se acerca una mente con una curiosidad axiológica que sobrepasa aunque sea ligeramente la del hombre corriente. Toda interrogación axiológica algo más profunda, por no decir la verdadera problemática axiológica, viene a ser "lógicamente rara". El filósofo viene a ser una especie de excéntrico. Y el sostener que la verdadera explicación axiológica sólo debe ser posible en un nivel de lenguaje superior al ordinario, se juzga "positiva y enfáticamente" como "desastroso".

Los "contextos" de Nowell-Smith —"elección", "eficiencia", etc.— son conceptos analíticos que desfilan bajo el disfraz de una "lógica práctica" que oculta su naturaleza teóricamente lógica. Su implicatividad analítica se convierte así en una implicatividad "contextual", y si la primera es vaga, la segunda casi carece de significado: "a diferencia de las reglas de la implicación lógica, las reglas de la implicación contextual pueden ser violadas todas ellas sin que el hablante se vea envuelto en la contradicción o el absurdo".[73] De tal suerte, *ignotum* es "explicado" por *ignotius*. Y todos estos "contextos" son únicamente maneras diferentes de velar la naturaleza verdaderamente lógica de la bondad.

Esto es especialmente notable en el caso de los contextos de eficiencia y habilidad. En el contexto de *eficiencia,* "bueno" es predicado acerca de cualquier objeto usado con un propósito: "bueno" implica la presencia, en un grado relativamente alto, de estas propiedades que el objeto debe tener para cumplir su función. Pero también sería un error, según Nowell-Smith, decir que "buen cuchillo" sólo *significa* "cuchillo que es afilado, fácilmente manejable, durable, etc." La conexión entre las propiedades que un cuchillo debe tener para ser eficiente y su eficiencia es una conexión empírica. Sabemos por experiencia que un cuchillo que carezca absolutamente de estas propiedades sencillamente no cortará, y que su eficiencia relativa para cortar depende del grado en que tenga estas propiedades. Tampoco podemos decir nunca que "buen cuchillo" significa "cuchillo que corta eficientemente", porque podríamos saber lo que significa "bueno" en la expresión "buen cuchillo" sin saber para qué sirven los cuchillos. Más bien, "buen cuchillo" (en este sentido de "bueno") significa "cuchillo que tiene aquellas propiedades (sean lo que fueren)

[73] *Op. cit.*, pág. 81.

que un cuchillo debe tener para cumplir eficientemente su función (sea la que fuere)".[74] Aquí la naturaleza conceptual, y por lo tanto formalmente lógica, de "bueno" casi salta a los ojos del lector, pero sin ser reconocida por el autor. En el contexto de *habilidad* —cuando llamamos a un hombre un buen abogado, erudito, futbolista o embustero— el uso es similar al uso de "eficiencia", excepto por el hecho de que, puesto que éstos son hombres, el propósito en cuestión es su propósito, no el propósito para el cual ellos son usados.[75]

Así pues, "bueno", dice Nowell-Smith, "es *la* palabra-Jano por excelencia; es usada frecuentemente para cumplir más de una función en una ocasión; y las conexiones lógicas entre las diversas funciones son las que son porque los hechos son los que son. Es también, de la manera más enfática, una palabra ordinaria, no-técnica, y es consecuencia de esto el que la lógica de su uso refleje verdades empíricas que rigen sólo para la mayor parte y admiten excepciones; pues el lenguaje ordinario, a diferencia de las matemáticas, no es deliberadamente construido por hombres dotados de un buen sentido de la consistencia y del rigor; no es construido deliberadamente en modo alguno, sino que crece y cambia"[76] en su medio ambiente.

Aquí vemos claramente la confusión wittgensteiniana entre la filosofía y su asunto, la falacia del método. El lenguaje

[74] *Op. cit.*, págs. 165 *ss.*

[75] *Op. cit.*, pág. 166. Otro autor que usa la noción de la "rareza lógica" como un instrumento metodológico, acercándose así a la noción axiológica del bien, es Ziff (Paul Ziff, *Semantic Analysis*, Ithaca, Nueva York, 1960). Ziff opera con lo que él llama el ordenamiento de los adjetivos, como por ejemplo: "Esa es una mesa roja pesada y buena", "Esa es una mesa pesada roja y buena", "Esa es una mesa roja buena y pesada", etc. Todas estas expresiones son "raras". La única expresión que "no tiene nada de raro" es "Esa es una mesa buena pesada y roja", Ziff considera que "algún principio distinto del simple privilegio de la ocurrencia debe de operar aquí. Semánticamente hablando, parece ser un principio que tiene algo que ver con los géneros naturales, pero no puedo ofrecer ninguna caracterización sintáctica satisfactoria" (págs. 204, 206). Nuestro axioma suministra esta caracterización; "bueno" es un predicado de segundo orden y por lo tanto debe tener el rango de posición anterior a los predicados de primer orden. Si no lo tiene, la expresión parece rara. La razón de ello es que, en este caso, se usa un predicado de primer orden para caracterizar un predicado de segundo orden, siendo elevado así al tercer orden. Esto no puede resistirlo sin violencia ningún predicado descriptivo. La violencia sería aliviada por una coma después del predicado. Así, pues, si bien parece raro decir: "Esa es una mesa roja buena y pesada", no parece raro decir: "Esa es una mesa roja, buena y pesada". Aquí, "roja" es devuelto a su posición de primer orden. Los únicos predicados que pueden caracterizar los predicados de valor son los predicados de valor. Así, pues, si bien parece raro decir: "Esa es una mesa pesada buena y roja", no parece raro decir: "Esa es una mesa hermosa buena y roja."

[76] *Op. cit.*, pág. 167. Cf. pág. 97 *n*.

ordinario incluye palabras numéricas del mismo modo que incluye palabras morales. Y cuando un chofer de camión le dice a otro: "Te estás buscando una o dos trompadas", está usando "una" y "dos", de la manera más enfática, como palabras ordinarias no-técnicas. Tal uso nunca les ha impedido a los matemáticos construir los mismos términos, "uno", "dos", técnica y lógicamente en un sentido formal, creando así un nivel superior de lenguaje numérico llamado matemáticas. Del mismo modo, aunque hay un uso contextual ordinario de palabras de valor tales como "bueno", "malo", etc., ello no tiene que impedirles a los axiólogos construir los mismos términos técnica y lógicamente en un sentido formal, creando así un nivel superior de lenguaje moral llamado axiología formal. Oponer el lenguaje *moral ordinario* al lenguaje *numérico formal*, como hace Nowell-Smith en el pasaje citado, es metodológicamente ilícito. Lo que puede oponerse de manera metodológicamente correcta es el lenguaje *ordinario* y el lenguaje *formal;* y el lenguaje *moral* y el lenguaje *numérico*. Las correspondencias respectivas son, entonces, el lenguaje moral ordinario y el lenguaje numérico ordinario, y el lenguaje moral formal y el lenguaje numérico formal; y las *oposiciones respectivas* son el lenguaje moral ordinario y el lenguaje moral formal, y el lenguaje numérico ordinario y el lenguaje numérico formal. Pasar por alto el lenguaje moral formal y el lenguaje numérico ordinario es arbitrario; es lógica y metodológicamente no sólo raro, sino falaz. Y el énfasis no es un correctivo para la falacia lógica.

Aunque, según Nowell-Smith, las implicaciones contextuales de los usos de "bueno" son demasiadas y demasiado variadas para ser explicables en términos conceptuales, él no puede abstenerse de incurrir en la generalización absoluta. "Hay un elemento que parece ser común a todos los casos. Aunque un hombre no tiene que tener necesariamente una comparación en mente cuando llama a algo bueno, tales comparaciones están siempre implicadas."[77] Éstas son comparaciones en grados de sentimiento. "Siempre elogiamos algo con cierto grado de entusiasmo que se encuentra en algún punto de una escala entre la recomendación moderada y la adulación histérica. La palabra 'bueno' puede usarse para expresar casi cualquier grado de entusiasmo, pero éste debe ser menos que el que se expresa en el mismo contexto por medio de 'excelente' o 'super', y mayor que el que se expresa por medio de 'regular' o 'tolerable' ".[78] Nowell-Smith piensa que no es difícil entender las conexiones entre los diversos contextos de "bue-

[77] *Ibid.*

[78] *Op. cit.*, págs. 167 *ss.*

no", "los usos más obviamente ejecutorios, elogiar, aplaudir y recomendar; ni es difícil tampoco apreciar su conexión íntima con la preferencia y la elección. Elogiar no es elegir, pero está conectado con la elección en cuanto que sería raro que un hombre eligiera la cosa que está preparado para elogiar en el menor grado o para no elogiarla en absoluto... Elogiar está lógicamente ligado con la aprobación, pues si oyéramos a un hombre elogiar algo, no dudaríamos de que lo aprueba a menos que sospechásemos doblez o ironía en él; y está lógicamente ligado de la misma manera con el estímulo... Las mismas ataduras lógicas ligan el elogio con el consejo; sería lógicamente raro elogiar más a un candidato que a otro y decir a continuación que estamos en contra de que se le dé el puesto o el premio".[79] Todos estos usos, pues, están "conectados" por la rareza lógica, un vínculo muy débil aun cuando fuera verdadero, que no lo es. Yo puedo decir que Jruschov es mucho mejor que Stalin, sin aprobar por ello que sea el gobernante de Rusia. La lógica contextual quiebra tan pronto se ponen en cuestión los contextos. Yo puedo elogiar dentro de un contexto y condenar el contexto. En realidad, los problemas moralmente profundos son de este tipo; de ahí la superficialidad de esta ética tan artificiosa, su combinación de la trivialidad práctica con la complicación teórica.

Nowell-Smith cree que esta lógica contextual es la que nos dará una comprensión de la naturaleza del lenguaje del valor y que no hay confusión más importante y difundida que la de transferir al análisis del discurso moral los conceptos lógicos que se utilizan con buen éxito para elucidar el discurso de las matemáticas o la ciencia. "Esto ha llevado a los filósofos a representar falsamente el saber cómo conducir nuestra vida como el conocimiento de verdades teóricas, ya sea acerca de la naturaleza humana o acerca de una esfera real de 'valores'. Este error, combinado con la comprensión de que las verdades de hecho no entrañan imperativos y de que ni las verdades de hecho ni los imperativos entrañan decisiones, ha conducido a la doctrina de que las palabras morales deben representar ciertas entidades y a la postulación de una facultad especial que explique nuestro conocimiento de las verdades morales. La diferencia esencial entre el discurso práctico y el teórico ha sido representada falsamente como una diferencia entre conjuntos de objetos descritos, en lugar de haber sido representada como una diferencia en el papel desempeñado por diferentes tipos de expresión".[80]

Aunque las palabras de valor son *sui generis* y no pueden

[79] *Op. cit.*, págs. 168 *ss.*
[80] *Op. cit.*, págs. 317 *ss.*

ser definidas, como correctamente sostuvo Moore, en términos de placer, de deseo y ni siquiera de propósito, Nowell-Smith cree que "la psicología no es tan impertinente a la ética como afirman algunos filósofos modernos; pues, aunque los juicios morales no se desprenden de afirmaciones psicológicas, no podemos entender lo que significan los términos usados en los juicios morales a menos que los examinemos en el contexto de su uso; y ellos son usados ya sea directamente para expresar una actitud en pro o en contra, ya sea para ejecutar alguna otra tarea que no podrían ejecutar ni entender siquiera seres que no tuvieran una actitud en pro o en contra".[81] El lenguaje de valor es inteligible sólo en conexión con el lenguaje de propósito y elección: los hombres eligen hacer lo que hacen porque son lo que son; "y las teorías morales que tratan de excluir toda consideración de la naturaleza humana tal como ésta es, no comienzan siquiera a ser teorías morales".[82]

Aquí tenemos el naturalismo que hemos mencionado anteriormente y que, lingüísticamente disfrazado, autores como Stroll[83] han encontrado en la escuela emotivista y autores como Hall[84] en la escuela de Oxford. Con todo, este naturalismo está mitigado por una vaga comprensión de la unicidad del hombre, utilizado no como un desafío para investigar esta unicidad, sino como una excusa para prescindir del pensamiento conceptual. "Las decisiones y los imperativos no se desprenden lógicamente de descripciones psicológicas o biológicas; pero el tipo de vida que será en realidad satisfactorio para un hombre dependerá del tipo de hombre que éste sea. La generalización es posible sólo en la medida en que los hombres son psicológica y biológicamente similares. Hay algunos tipos de vida que ningún hombre —podemos decirlo de plano— considerará satisfactorios; pero el consejo práctico no es necesario cuando es obvio. En casos que son difíciles de decidir, es vano, presuntuoso y peligroso tratar de resolver estas cuestiones sin un conocimiento tanto de la psicología como del caso individual... Las preguntas ¿Qué haré? y ¿Qué principios morales debo adoptar? debe contestarlas cada hombre por sí mismo; esto, cuando menos, es parte de la connotación de la palabra 'moral' ".[85] Pero qué parte es y qué significa precisamente es la pregunta a la que ninguna lógica contextual puede responder.

[81] *Op. cit.*, pág. 182. Este pasaje muestra el naturalismo de la definición de bueno, supuestamente no naturalista, de Ewing.
[82] *Ibid.*
[83] *The Emotive Theory of Ethics*, Berkeley, 1954.
[84] "Practical Reason(s) and the Deadlock in Ethics", *Mind*, 64, págs. 319-332 (1955).
[85] *Op. cit.*, págs. 319 *ss.*

La posición semi-cognoscitivista ha sido objeto de una crítica severa y en algunos casos definitiva. Tal posición, sostienen los críticos, es éticamente inarticulada y lógicamente inexacta. Sus juegos de palabras son prácticamente impertinentes y su detención de la indagación en el nivel descriptivo es lógicamente ilegítima. Langmead Casserley[86] coincide con la Escuela de Oxford en su prejuicio contra la definición, pero por la razón contraria: *en cuanto que la definición es demasiado estrecha.* Él ve la solución en la ampliación de la definición para abarcar la totalidad de la realidad del valor —como era el caso en el pensamiento medieval y clásico— más bien que en un retroceso a los significados de los contextos triviales. Lo que falta en la teoría ética es la aplicación pertinente a la realidad moral, y la razón de ello es que la ética está basada ya en una axiología demasiado estrecha. La mayoría de los sistemas modernos de teoría ética son lo que Casserley llama sistemas de "una sola clave", en los que alguna sola concepción soberana —tal como el placer, la utilidad, el llamado sentido moral, la evolución o la eficiencia biológica— es utilizada para interpretar toda la gama de la experiencia moral. Una rotunda simplificación excesiva de este tipo no sólo representa un alejamiento de la comprehensividad y el realismo de la teoría ética medieval, sino que también es inferior en todos estos respectos al mejor pensamiento clásico. La ética en el sentido tradicional se ha convertido en la víctima de las concepciones relativistas fragmentarias. "El verdadero prejuicio de la actitud contemporánea ante la ética se expresa en el relativismo social empírico, en el relativismo *a priori* de los positivistas lógicos, y en lo que podría llamarse el relativismo metafísico realista de los existencialistas. Desde cualquiera de estos tres diversos puntos de vista, la teoría ética en el sentido convencional aparece como un sinsentido insustancial."[87]

Lamentablemente, Casserley no alcanza a coronar su análisis correcto con la solución correcta. No percibe la naturaleza *formal* del problema: que la fragmentación de las doctrinas éticas no puede ser superada por otra doctrina semejante, sino únicamente por un nivel superior de lenguaje ético. Él ataca el problema materialmente más bien que formalmente; y esto es tanto más lamentable cuanto que de esta manera él naufraga en el mismo escollo en que ha encallado buena parte de la ética tradicional: la dificultad lógica de dar cuenta de la persona humana individual. Sólo un lenguaje ético de nivel superior, una axiología formal, puede resolver este problema.

[86] *Morals and Man in the Social Sciences*, Londres, 1951.
[87] Casserley, *op. cit.*, pág. 77.

La solución de Casserley es la metafísica religiosa, cuya grandeza y pertinencia, dice él, ha demostrado la Edad Media. El hecho fundamental de la ética es el valor del hombre, y este valor no puede darse en el pensamiento secular sino únicamente en el religioso. El pensamiento religioso más estrecho resulta inevitablemente más amplio que el pensamiento secular más amplio. El pensamiento secular simplifica excesivamente el problema del hombre y falsea el carácter existencial de la existencia humana. El hombre no es una abstracción, sino que es toda la profundidad y anchura, toda la longitud y altura de la experiencia humana en y a través de una sola personalidad. El hombre no es un ser sociológico, sino un ser existencial y metafísico. Su valor es la unicidad. La exposición de Langmead Casserley culmina en una repetición de la distinción entre *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften* y demandando un análisis de las relaciones entre la ciencia y la generalización científica por una parte, y la historia y la vida personal por otra. La unicidad del hombre puede ser estudiada científicamente, pero el autor no está consciente del alcance metodológico de su solución: el requisito de una comprensión sintética, formal, de la unicidad, que la naturaleza analítica material de las disciplinas a las que él confía la solución —historia, metafísica, teología— no satisfacen. Por lo tanto, la "grandeza y pertinencia" de la metafísica medieval para la valoración del hombre es meramente abstracta; no impidió las atrocidades que fueron la diversión normal del hombre medieval y no menos de aquellos cuya profesión era el estudio de la metafísica religiosa y la teología.[88]

Esta combinación de crítica frecuentemente aguda con carencia de soluciones positivas la encontramos en todas las crí-

[88] Véanse págs. 106 *ss.* de *La estructura del valor*. La concepción idealista de Casserley y otros respecto de la Edad Media —"el periodo medieval fue ciertamente una época grande y sabia en el desarrollo de nuestra cultura" (*op. cit.*, pág. 85)— se debe a que los escritos medievales han sido tomados al pie de la letra y no han sido comprendidos axio-metodológicamente, como desarrollos meramente analíticos del pensamiento implicativo, cuya pertinencia a la vida de la persona individual era irracional. Estos escritos endurecieron tanto como suavizaron la vida medieval; y su pertinencia para el lector medieval fueron más a menudo las torturas de infierno que las delicias del cielo. Estos escritos son agradables de leer en el siglo XX precisamente debido a su impertinencia; su pertinencia para el lector medieval podía significar el potro de tormento. De tal suerte, la ética medieval era más compleja y más penetrante a través de la sociedad que la ética moderna —y en esto tiene razón Casserley—, pero esa influencia era más dañina que beneficiosa para la valoración de la persona humana. Ésta era tal persona sólo dentro del sistema teológico, pero no en virtud de ser lo que era, y dentro de ese sistema un accidente podía cambiar a la persona de criatura de Dios a criatura del Diablo, con todas las terribles consecuencias que esto significaba.

ticas de la ética contemporánea, pues estas críticas son ellas mismas ética contemporánea, y analíticas más bien que sintéticas. Mientras que Casserley trata de superar el relativismo semi-cognoscitivista por medio de una especie de objetivismo metafísico, otros autores favorecen el objetivismo moral, epistemológico y diversas clases de objetivismo-lógico.

Gilman [89] hace un alegato en favor de la objetividad moral en el sentido de la autocrítica y el desasimiento, y la distingue de lo correcto. Uno puede ser moralmente objetivo y sin embargo no estar en lo correcto. Terrell [90] subraya la objetividad y el carácter singular de las reglas morales. Al tomar decisiones morales, debemos esforzarnos por encontrar "razones que sean servibles para cualquier persona, sean cuales fueren sus inclinaciones personales... Una decisión ética peculiar, me parece, es una que se basa en una *razón* que sea peculiarmente *ética*, y la alegación importante de la teoría ética objetivista es que hay *tales* razones, y, por lo tanto, decisiones particularmente éticas". El problema es sólo cuáles son esas razones.[91] Negley [92] argumenta en favor de la objetividad epistemológica. Los datos fundamentales de la experiencia moral han sido considerados erróneamente como condiciones subjetivas del sentir, únicas y privadas, incomunicables y, por lo tanto, no descriptibles en ningún lenguaje concebible. De tal suerte, la ética, debido a la observación defectuosa de su asunto, se ha hecho impotente para comunicar y se ha convertido, por torcimiento, en un ejercicio de epistemología. Por otra parte, como sostiene Allers,[93] la índole privada y la unicidad de un asunto no implican necesariamente falta de comunicación en la teoría que trata dicho asunto. La experiencia del color es única y privada, pero no ha sido un estorbo para los físicos en el desarrollo de la espectroscopía. Aun si los valores son el tipo de experiencias que los emotivistas y los intuicionistas sostienen que son, podría desarrollarse una ciencia elaborada objetiva de la axiología.

Gellner [94] profundiza más en la lógica de las razones éticas,

[89] "Objectivity in Conduct", *Philosophy*, 29, págs. 308-320 (1954).
[90] "What You Will, or the Limits of Analysis", *Philosophical Studies*, 3, págs. 33-38 (1952).
[91] Cf. Baier, "Proving a Moral Judgment", *Philosophical Studies*, 4, pág. 33 (1953), y Mayo, "Commitments and Reasons", *Mind*, 64, págs. 342-360 (1955) para otros exámenes del paralelo entre las razones éticas y teóricas.
[92] "The Failure of Communication in Ethics", *Symbols and Values: An Initial Study*, Bryson, L. *et al*, ed., Nuevo York, 1954, págs. 647 *ss*.
[93] *Ibid*. Cf. Leibniz, *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, 1684, Gerhardt, IV, págs. 422 *s*.
[94] "Ethics and Logic", *Proc. Arist. Soc.*, 55, págs. 157-178 (1954-1955). Véase también su crítica de la "trivialidad conspicua" de la escuela de Oxford, *Words and Things*, Londres, 1959.

empleando un tipo tradicional de lógica. El análisis de Oxford es inadecuado, pues sus conclusiones no pueden ser menos accidentales que su material, que es el lenguaje ordinario. "El análisis de la palabra alemana 'Schimmel' es 'caballo' y 'blanco', pero no es necesario que un idioma contenga tal palabra; el inglés, ciertamente, no la contiene. Algunos 'análisis de la ética' hacen que la respuesta parezca similarmente accidental. Pero esto simplemente no llevará a ninguna parte, pues la pregunta concerniente al análisis correcto de las afirmaciones éticas es ética ella misma; con lo cual quiero decir que, cuando hacemos la pregunta, lo que deseamos saber no es cómo usan las afirmaciones éticas los habitantes de Huddersfield o de Bongo Bongo, sino cómo deben usarlas." Cuando las personas obran, están preparadas para dar razones de sus actos. Estas razones tienen una forma lógica; son juicios universales o singulares, de estos últimos si se hace referencia a alguna persona única como motivo del acto, como en el amor. Así, pues, hay dos, y sólo dos, clases lógicas de justificaciones de la acción, aquellas que emplean descripciones y constituyen así reglas abiertas (tipos U), y aquellas que contienen nombres lógicamente propios y de tal suerte no son abiertas (tipos E). Las teorías éticas se han construido alrededor de esta distinción, al efecto de que debemos obrar de tal manera que nuestras posibles justificaciones sean de uno u otro tipo. El primer tipo de ética (tipo U) es el Esencialismo kantiano, el segundo (tipo E) es el Existencialismo. Ambas éticas son operantes, pero ambas son inadecuadas. El problema es: con base en qué criterio, externo a ambas, podría uno elegir entre ellas. Puesto que ambas son tipos de lógica, el criterio debe ser una lógica abarcadora, lo cual es una consecuencia del argumento de Gellner que éste no extrae.

Como se ha explicado en *La estructura del valor*, la axiología formal *es* esta lógica abarcadora; ella define el valor intrínseco similar al tipo E de Gellner, y el valor extrínseco y sistémico similar a su tipo U. El valor moral, siendo intrínseco, es del tipo E.[95] Esta conclusión se opone a la de Hare, para quien las valoraciones morales son del tipo U.[96] Esto se debe no tanto a ceguera moral cuanto a falta de distinción lógica. Para Hare, no hay diferencia lógica entre un juicio acerca de buenos cronómetros y un juicio acerca de buenos hombres; ambos recomiendan. La vaga naturaleza analítica de su definición de lo bueno, como recomendar, no le permite analizar la bondad *lógicamente* en valor extrínseco y valor intrínseco, y, por lo tanto, desarrollar las lógicas corres-

[95] Véanse las págs. 291 *ss*., 307 *s*. de *La estructura del valor*.
[96] R. M. Hare "Universalisability", *Arist. Soc.* Vol. LV, págs. 295-312 (1954-1955).

pondientes a estas dos clases de valor. Su ética es, pues, inarticulada; y su intuición no lo ayuda a superar la deficiencia de su falta de articulación. Su explicación para nuestra impresión usual de la mayor importancia de los juicios morales es tan inconvincente como superficial: que somos hombres y no cronómetros.[97] Esta explicación se basa en la premisa de que lo que más nos concierne nos parece más valioso; pero no se da la conexión lógica entre concernencia y recomendación. La "explicación", pues, tiene el típico carácter *ad hoc* de los intentos analíticos, en oposición al carácter necesario de las soluciones sintéticas.

Tales soluciones, como hemos visto, las rechaza en principio la escuela semi-cognoscitivista. Ésta, como había señalado Hall,[98] sustituye la razón práctica kantiana con razones pragmáticas. Pone así un cuasi-naturalismo en lugar del no-naturalismo de Kant y no ofrece ninguna solución para el actual estancamiento en la ética; "no proporciona ninguna vía media entre el naturalismo y el no-naturalismo". Ya hemos visto que esta vía media es posible sólo mediante la interpretación formal del no-naturalismo; no es tanto una vía media como una supercarretera que pasa por encima de todos los problemas de la dicotomía: el procedimiento sintético en oposición al analítico, la construcción de un lenguaje de valor en un nivel lógico superior al lenguaje ordinario.[98a] La insistencia en el lenguaje ordinario no sólo produce inconsecuencias metodológicas como el argumento *ad hoc* que acabamos de mencionar, sino que conduce a una falacia lógica, la del método: la falacia de confundir el contenido con el método, el *uso* y la *mención* del lenguaje de valor, falacia que Hall hace muy clara. El agente en la situación moral *usa* el lenguaje de valor, el filósofo del valor lo *menciona*. El filósofo del valor no es el agente del valor, ni a la inversa, el agente del valor es el filósofo del valor. Por lo tanto, si bien el lenguaje ordinario debe usarse en la situación moral, no es necesario usar —ni debe usarse, ciertamente— un lenguaje tal en el metalenguaje del filósofo moral que está tratando o mencionando el lenguaje ordinario. Esta situación invalida ampliamente el prejuicio de Oxford contra la definición. El lenguaje de la escuela de Oxford es un metalenguaje pragmático, y el de la ética filosófica un lenguaje semántico. El filósofo de la ética no es, *como filósofo*, parte de la situación que examina. Hampshire,[99] por ejemplo,

[97] *The Language of Morals*, págs. 140 *ss.*
[98] "Practical Reason(s) and the Deadlock in Ethics", *Mind*, 64, págs. 319-332 (1955).
[98a] Véase *La estructura del valor*, págs. 38 *ss.* También Robert S. Hartman, "Niveles del lenguaje del valor", *Diánoia* II, págs. 254-269 (1956).
[99] "Fallacies in Moral Philosophy", *Mind*, 58, págs. 466-482 (1949).

supone que los contextos posibles del debate ético son dos: el del elogio o el reproche moral *ex post facto* y el de llegar a una decisión moral. Ambos, dice Hall, "son situaciones morales prácticas cotidianas, no son el contexto de la discusión filosófica". Son su asunto.[100]

Mientras Hall ataca el aspecto semi-cognoscitivista de la escuela de la buena razón —el carácter al por menor de sus "razones"—, Edel y Monro atacan su aspecto no-cognoscitivista. Edel[101] hace el mismo planteamiento lógico que Hall: Debemos distinguir entre el *acto* de decidir y el *contenido cognoscitivo* de la decisión. Hart,[102] según Edel, confunde estas dos cosas del mismo modo que, según Hall, las confunden Toulmin y Hampshire: "Que el papel de la teoría judicial sea el de orientar la decisión no entraña necesariamente que sea menos teórica. (La motivación de control de la física no implica una referencia de control al analizar 'movimiento' o 'energía'.)"[103] En la ética hay un componente teórico al igual que en la ciencia, y no es claro en modo alguno que "sea la característica distintiva de los juicios prácticos el que éstos tengan una fuerza prescriptiva o cuasi-imperativa como parte de su significado", como dice Hampshire. "Los juicios morales pueden ser y han sido formulados de tal manera que el elemento prescriptivo es parte de los fenómenos designados. Un enfoque cognoscitivista, sea naturalista o no-naturalista, no puede ser acusado, por lo tanto, de dejar fuera de prescripción. En la teoría ética, creo yo, nos estamos acercando al punto en que reestableceremos como el contexto primario en el que uno recibe orientación aquél en el que uno *aprende* o *llega a ver claramente*. Pues es un hecho simple que cuando a los hombres se les ayuda a ver claramente cuáles serán las consecuencias de sus actos y qué querrán ellos en las condiciones subsecuentes, entonces ellos han recibido orientación."[104] Edel se halla todavía muy lejos de advertir que el componente teórico de la ética requiere elaboración formal, como lo requirió el de la ciencia, y que una vez se lleve a cabo esta elaboración, la acción moral debe desprenderse de ella como el método *inherente* en la ciencia misma. Pero Edel sí advierte cuando menos el componente teórico y su naturaleza lógica. El esfuerzo de la escuela de Oxford para establecer una nueva

[100] Lamentablemente, Hall pasa por alto esta distinción fundamental en su propia obra sobre el valor. Véase R. S. Hartman, "Value, Fact and Science", *Philosophy of Science*, XXV, págs. 97-108 (abril de 1958) y *La estructura del valor*, págs. 202-219.
[101] "Ethical Reasoning", *Academic Freedom, Logic and Religion*, White, M., ed., Filadelfia, 1953.
[102] "The Ascription of Responsabilities and Rights", *op. cit.*
[103] Edel, *op. cit.*, pág. 138.
[104] *Op. cit.*, pág. 140.

"lógica", "para introducir nuevos modelos de validez en la teoría ética, se apoya, o bien en suposiciones aceptadas con demasiada premura de que los modelos establecidos no son aprovechables, o bien en un pesimismo prematuro respecto al desarrollo de las ciencias humanas, o bien en una concepción estrecha de lo práctico que ignora la eficiencia cabalmente práctica de la cognición y la reflexión".[105] Lamentablemente, como habremos de ver,[106] el propio Edel no lleva adelante esta comprensión *metodológicamente* y hace clara la naturaleza sintética del conocimiento científico y su consecuencia lógica del *método*. Así, pues, lo que él dice es analíticamente vago, pero no sintéticamente preciso ni fundado. Con todo, en tanto que la escuela de Oxford va *contra* el método científico —en un empirismo tan ingenuo que llega a falsificar la empresa del conocimiento—, Edel va *con* este método, en un empirismo que es lo bastante refinado como para indicar su suplemento formal. Por otra parte, este empirismo concuerda, hasta cierto punto, con la filosofía que critica.

La concepción ingenuamente empírica del conocimiento que sustenta la escuela de Oxford es el sujeto de la crítica de Monro.[107] Éste subraya la diferencia fundamental entre las situaciones morales y otras situaciones de decisión y muestra que el método axio-empírico de la escuela de Oxford, basado en la ingenua analogía entre la ética y la ciencia empírica, se desploma. "No podemos, simplemente por medio del examen de la manera como se comporta la gente o de las razones que ésta considera justificativa de su comportamiento, arribar al concepto de un modo [moral] de vida." Esto último consistiría "en principios que se conforman a ciertos criterios formales, a saber, principios que se siguen consecuentemente, que son universalmente aplicables... y mutuamente consecuentes". Tal concepto, contrariamente a lo que dice Toulmin, "sí necesita justificación, puesto que ni es universalmente aceptado en la práctica ni universalmente defendido en teoría; y es posible usar las palabras 'bueno' y 'debe' sin implicar tal concepto. Tampoco podemos justificar este concepto recurriendo a la función de los principios morales, ya sea que interpretemos ésta en el sentido de hacerle posible al hombre que coopere o simplemente hacer posible el aprender y enseñar hábitos". Monro tampoco va lo suficientemente lejos y no afirma que los principios en cuestión, para ser moralmente eficientes, deben formar un sistema sintético y no deben consistir en lugares comunes analíticos. Tampoco dice lo que es

105 *Op. cit.*, pág. 142.
106 Véase la pág. 105 del presente libro.
107 "Are Moral Problems Genuine?", *Mind*, 65, págs. 166-183 (1956).

obvio: que la mejor manera de "justificar" el concepto de tal sistema sería crear el sistema.

Rickman[108] no sólo coincide con Monro en cuanto a la necesidad de un sistema ético, sino que ataca la "tenaz renuencia a todo enfoque sistemático" de la escuela de Oxford, que conduce al "análisis lingüístico difuso y fragmentario", "la discursividad tortuosa, la colección de anécdotas triviales y la mezcla fortuita de reflexiones lingüísticas, psicológicas y sociológicas que no conduce a ninguna conclusión clara". Lo que se requiere es un enfoque positivo y sistemático inserto dentro de la estructura de una teoría general del lenguaje. Resignarse a la irreductible variedad y complejidad de las afirmaciones morales "sólo puede conducir al oscurantismo". Si hablamos en todo caso de tales afirmaciones como una clase, debemos esperar que la clase tenga una connotación. La caracterización única de los *principios* morales la ha dado Kant. La de las *afirmaciones* morales ordinarias en situaciones concretas —el meollo de la cuestión— es el *ser aplicaciones de un principio moral a situaciones concretas*. En la medida en que estas afirmaciones se refieren a los principios, son directivas, justificatorias y emotivas. En la medida en que se refieren a estados de cosas —y aquí tenemos lo exactamente contrario de Hare— son descriptivas y pueden ser verdaderas o falsas. Esta teoría resuelve no sólo el problema de la caracterización única de los juicios morales, sino que también evita la confusión fundamental de los formalistas semicognoscitivistas, entre los propósitos con que se hacen las afirmaciones y las funciones lingüísticas de esas afirmaciones. Por otra parte, no advierte claramente la necesidad de principios sintéticos en oposición a los analíticos y la imposibilidad de *aplicar* realmente principios analíticos, tales como los de Kant. La aplicación a situaciones concretas presupone más bien un patrón formal que uno implicativo, y un patrón cuya precisión aumente con el alcance de su aplicabilidad. Esto, como hemos visto, sólo es posible con patrones sintéticos; es imposible con patrones analíticos.

Rice[109] se acerca más a los requisitos lógicos de una teoría moral, cuando menos en su crítica de la escuela de Oxford, aunque no en la construcción de su propia teoría. El programa de Oxford, dice Rice, no puede cumplirse realmente. *Parece* instarnos "a retroceder hasta Céfalo en la *República:* El significado de los conceptos de valor, tales como la Justicia, ha de exhibirse por medio de una colección de afirmaciones acer-

108 "Linguistic Analysis and Moral Statements", *Philosophy*, 29, páginas 122-130 (1954).
109 *On the Knowledge of Good and Evil*, Nueva York, 1955.

ca de las clases de conducta que se sostienen son justas, tales como decir la verdad o pagar nuestras deudas".[110] Pero cuando se trata de cumplir tal programa en detalle, se ven obligados, a fin de introducir algún tipo de racionalidad interna en el asunto, a ofrecer principios de un grado mayor de generalidad que el programa inicialmente concebido. Así, Toulmin iguala el *significado* de "correcto" con su fuerza no cognoscitiva, que para él es "gerundiva", noción que no se define en ninguna parte. "Sin embargo, cuando pasamos a analizar el término 'correcto', Toulmin dice que damos razones de tipo fáctico o cognoscitivo, y las razones admisibles muestran, o bien que el acto concuerda con las costumbras y reglas aceptadas de una sociedad, o bien, cuando éstas son impugnadas, con lo que viene a ser una versión empobrecida del principio utilitario. El principio utilitario, pues, le sirve a Toulmin en la práctica, como ha demostrado Broad en su reseña del libro,[111] como una definición del elemento cognoscitivo en el significado del término";[112] y esto, como dice Monro,[113] le da a Toulmin la objetividad tenazmente negada de un principio moral. "Es curioso", dice Rice, "que Toulmin excluya el concepto principal en el 'análisis' del término, y el que más se asemeja a una propiedad definitoria, de su 'significado'. Pues, ¿qué analiza el análisis si no es el significado? La suposición parece ser que sólo el factor no-cognoscitivo es digno de ser dignificado con el *status* del significado, y que los elementos cognoscitivos no son parte de éste. Toulmin, sin embargo, no defiende explícitamente en parte alguna semejante concepción restringida del significado."[114]

A pesar de su agudo análisis, Rice no se eleva, en su propia teoría ética, por encima de la posición semi-cognoscitivista. Aclara, sin embargo, algunos de sus términos, tales como "significado", y el principio utilitario que se encuentra en la base de los conceptos morales. De tal suerte, Rice se convierte en el principal exponente de la Escuela del Medio Oeste del semi-cognoscitivismo.

β) *La Escuela del Medio Oeste*

Las contribuciones de esta escuela, como las de todos los axiólogos formales, se centran alrededor de la relación entre el aspecto valorativo y el aspecto descriptivo de los juicios de valor —la relación fundamental en la teoría del valor—, pero lo hacen, como hemos dicho, en una forma más molecular que la Escuela de Oxford, de inclinación atomista.

Rice trata de romper la *impasse* entre los intuicionistas por una parte y los emotivistas por la otra. Ambos, dice Rice, han visto un aspecto del problema del valor: cuando llamamos bueno a algo lo estamos caracterizando *y* estamos expresando nuestro sentimiento respecto de ese algo. Pero ambos han llegado a los límites de sus respectivos métodos. La teoría del valor, pese a todos sus esfuerzos, todavía se encuentra atascada en enigmas y paradojas. La manera de liberarla radica no tanto en análisis lingüísticos como en *prestar atención al contexto natural y social de la valoración*. Aunque esto da la impresión de un retorno al naturalismo, no lo es... o no lo es del todo. En primer lugar, el método de Rice es parcialmente lingüístico. En segundo lugar, sin embargo, es sincrético: él combina el cognoscitivismo naturalista con el no-cognoscitivismo emotivo. Hay, dice él, un importante elemento no-cognoscitivo en un juicio ético, del mismo modo que hay un cognoscitivo. Rice es, pues, un semi-cognoscitivista genuino.

La disputa entre los cognoscitivistas y los no-cognoscitivistas, dice Rice, se ha centrado alrededor del problema de si la bondad es, y en qué respecto, una *propiedad* o *característica* de los objetos, las experiencias y los actos. Los *empiristas* dicen que la bondad consiste en una característica tal como lo placentero o la capacidad de suscitar el deseo; los *intuicionistas* la identifican con una propiedad "no natural" de una clase especial conocida por intuición. Esta disputa, dice Rice, ha exagerado el problema, pues la pregunta de si la bondad es una propiedad puede contestarse tanto con un "sí" como con un "no". Rice propone contestarla con un "sí, pero..." La bondad se refiere a una *propiedad que funciona* de una manera peculiar. La pregunta, pues, debe reformularse, no para preguntar si la bondad es una propiedad, sino para preguntar si el juicio "*x* es bueno" es *tanto* una aseveración de que *x* tiene una cierta propiedad distintiva, *cuanto* una suposición de que la expresión en su conjunto cumple cierta función distintiva (como no la cumple un juicio tal como "*x* es rojo"). Esta pregunta de dos cañones, argumenta Rice, debe contestarse con un "sí". Además, para que la respuesta sea completa debe decirnos (1) cuál es la propiedad que se asevera, (2) cuál es la función que se cumple, y (3) cuál es la relación entre la propiedad y la función. Lo primero es el aspecto cognoscitivo del juicio, lo segundo el aspecto no-cognoscitivo, y lo tercero la relación entre los dos.

En la determinación de lo primero, el aspecto cognoscitivo, reside la contribución particular de Rice. La propiedad ase-

[110] Rice, *op. cit.*, pág. 81.
[111] "An Examination of the Place of Reason in Ethics", por S. E. Toulmin, *Mind*, 61, págs. 93-101 (1952).
[112] Rice, *op. cit.*, págs. 81 *ss.*
[113] "Are Moral Problems Genuine?", *Mind*, 65, págs. 166-183 (1956).
[114] Rice, *op. cit.*, pág. 82.

verada no es un conjunto de propiedades hacedoras de bueno, ni ningún otro conjunto de variables, determinables por medio de la "definición persuasiva" emotivista o el muestreo de especímenes wittgensteiniano; es una sola propiedad, y es precisamente la que Hampshire[115] destaca como el fuego fatuo de quienes persiguen definiciones en la ética: "promover el mayor bien general". Rice no teme a las definiciones. "El dominio normativo no es caótico... Si buscamos y pensamos con suficiente ahinco, encontramos en él o hacemos para él un patrón general, del mismo modo que hacemos en el dominio de la naturaleza física, o del comportamiento económico o de la lógica."[116] El principio utilitario es la "propiedad identificadora" (PI) aseverada acerca de las acciones por todos los juicios de obligación moral; no es meramente una razón *para* tales juicios, sino una parte constituyente de su significado primario. Rice analiza este significado en dos partes: una aseveración de que el juicio tiene la propiedad identificadora (PI), y un Significado Matriz (¡SM!) no-cognoscitivo que es prescriptivo y se refiere a la realización de PI: "¡Hazlo!" Por lo tanto, "*A* es correcto" equivale a "*A* tiene PI: ¡SM!" De manera similar, "Moralmente debo hacer *A*" a "*A* promueve el mayor bien general; ¡SM!" Cualquier proposición moral se reduce a este patrón. Rice argumenta que este esquema nos mantiene más cerca del "contexto natural y social más grande de las valoraciones" y que representa "una vinculación de los elementos fácticos o descriptivos y los normativos o prescriptivos", no sólo en el lenguaje, sino en la naturaleza humana, aseveración ésta que es algo ingenua, desde luego, una vez que conocemos el complejo patrón sintético necesario para cumplir tal programa. Desde el punto de vista de una ciencia formal de la ética, los símbolos de Rice son signos alquímicos. Sin embargo, representan, hasta cierto punto, una aclaración de los argumentos —igualmente alquímicos— de los éticos semi-cognoscitivistas.

La "vinculación" en cuestión es, como todas las afirmaciones analíticas de la relación axiológica fundamental, vaga. El esquema no la *asevera* —de lo contrario sería capaz de validación empírica— y ninguna de sus partes es una aseveración. De tal suerte, su *status* es algo dudoso y su estructura no parece decir más que la proposición: "Cada vez que hago una afirmación moral significo la aseveración de que el bienestar general está siendo (PI) y debe ser (¡SM!) promovido", y esto parece estar cerca del principio último de Toulmin. Si preguntamos: pero *¿por qué* debe promoverse el bienestar general?, Rice no nos desafía, como Toulmin, a que demos un mejor fundamento de la ética, ni abre, como Nowell-Smith, un escotillón como el de la "rareza lógica", pero sí nos devuelve el problema sin haberlo resuelto. En última instancia, dice Rice, los principios normativos "no pueden justificarse plenamente en un libro; en la medida en que una justificación es posible, ésta tiene lugar finalmente en el rojo vivo de la vida".[117] Dejemos que nuestra conciencia nos guíe. "El sentido global de bienestar o dirección (*directedness*) que se manifiesta en el sentimiento y en la acción, así como en el pensamiento" es la "capacidad sinóptica" que es el "agente vindicador final para los principios de validación" del valor.[118] Este modo de justificación, concede Rice, aunque es "el mejor que hemos podido encontrar", es "resbaloso y está lejos de ser satisfactorio". A lo sumo, es operante hasta cierto punto.

[115] "Fallacies in Moral Philosophy", *Mind*, 59, págs. 358-371 (1950).
[116] *Op. cit.*, pág. 150.

Lo mismo es cierto respecto a la segunda parte, la no-cognoscitiva, del juicio de valor, el significado matriz "¡SM!" Es una "fuerza", una "tarea", una "función" del juicio; consiste en "propiedades disposicionales" —en el sentido de Stevenson—[119] "y es susceptible de tratamiento sobre la base de supuestos naturalistas y empíricos". Con todo, hay una tarea o fuerza que es "primaria" y que Rice llama "la función-disparador" (*the trigger function*). Los juicios éticos, como hemos visto, no sólo aseveran una propiedad, sino que también desempeñan una función. "Podemos llegar a estas funciones centrales examinando la estructura del acto ético o valorativo y la estructura de la situación en que este acto tiene lugar. No importa qué otras funciones hayan ejecutado tales términos como 'bueno' y 'debe', estos términos encuentran sus usos apropiados en relación con la inevitable necesidad de *elección* o decisión".[120] Aquí es donde salta, en la explicación de Rice, el muñeco semi-cognoscitivista de la caja de sorpresas que se burla de todos los intentos de esta escuela por comprender el valor cognoscitivamente. Es una némesis pragmática. Su ingenua concepción empírica de los términos de valor no les permite separar estos términos de su matriz contextual e incorporarlos en un sistema formal autoexplicatorio. Así, pues, para Rice, "debe" *expresa el hecho de que se ha hecho una elección y sirve como una señal para dar libre curso a la acción.* Ésta es la "función-disparador" del término y es el meollo del *Significado Matriz.* Ella expresa la función amplia y general de "debe" en la situación valoradora, a partir de la cual se desarrollan los significados más detallados del término: es el

[117] *Op. cit.*, pág. 195.
[118] *Op. cit.*, pág. 194.
[119] *Ethics and Language*, New Haven, 1944, págs. 46 *ss.*
[120] Rice, *op. cit.*, pág. 108.

Significado Matriz básico para los términos normativos. El Significado Matriz, o función no-cognoscitiva de "bueno", es una función de esta "función-disparador". "Bueno", para Rice, "comunica usualmente una *prescripción condicional* (o, en el lenguaje de Kant, un imperativo hipotético)".[121]

Esto por lo que se refiere al segundo punto del programa de Rice: la *función* del lenguaje de valor. Por lo que toca al *tercer* punto, la relación entre la función prescriptiva y el contenido descriptivo de este lenguaje, se reduce a la relación entre el Significado Matriz y la Propiedad Identificadora, entre "¡SM!" y "PI". El Significado Matriz en sí mismo es vacío y ciego. Nos dice que hagamos o que estemos preparados para hacer, pero no nos dice qué hacer ni cómo hacer. La Propiedad Identificadora nos da el contenido cognoscitivo; formula la propiedad —que a menudo es más bien compleja— por medio de la cual puede identificarse la presencia de la bondad, etc. El significado de un término normativo consiste, pues, en el Significado Matriz más la Propiedad Identificadora. El Significado Matriz no es cognoscitivo en su fuerza y la Propiedad Identificadora es una propiedad natural. Pero el Significado Matriz es también una propiedad natural, a saber, una propiedad directamente del propio término más bien que del objeto al cual se refiere el término; mientras que la propiedad identificadora es una propiedad natural de los referentes del término. "Esto es bueno" significa "Esto tiene la propiedad identificadora de la bondad; ¡búsquela bajo las condiciones C!" "Usted debe hacer esto" significa "Esto tiene cierta propiedad identificadora; ¡haga esto!" o, en general, "la estructura lógica del razonamiento ético" tiene la forma:

"*x* es E" = "*x* tiene PI; ¡SM!"

donde "E" representa un término ético, "PI" una Propiedad Identificadora, y "¡SM!" un Significado Matriz. El caso más simple de una inferencia ética sería:

"*x* es E" = "*x* tiene PI".
"*y* tiene PI".
"Por lo tanto, *y* es E",

conclusión ésta que a su vez comprende un mandato para buscar a *y*, siempre y cuando que las condiciones supuestas, si las hay, sean satisfechas.

El talón de Aquiles de la teoría de Rice es, desde luego, su falta de una base metodológica firme y, por lo tanto, la falta de validación o justificación de la premisa mayor de este silogismo. "El principio ó la premisa mayor se establece o justifica de cualquier manera que hayamos resuelto que tales

[121] *Op. cit.*, págs. 113 *ss.*

principios pueden justificarse."[122] Esta falta determina que todo el procedimiento sea uno de simbolismo taquigráfico o alquímico más bien que de deducción genuina. "La premisa menor es una afirmación empírica, puesto que la Propiedad Identificadora es empíricamente descubrible. La conclusión se desprende silogísticamente, pero es ella misma una afirmación empírica, puesto que descansa sobre una premisa empírica." Así, pues, lo que tenemos aquí es una teoría del valor naturalista vestida con símbolos que hacen clara la estructura, pero de ninguna manera la naturaleza del valor. Los términos fundamentales son tan indefinidos como siempre lo han sido, y la taquigrafía, que añade una seudo-precisión a los vagos fundamentos, sólo sirve para acentuar la extravagancia —la rareza metodológica— de este y otros procedimientos axiológicos similares.[123]

Lo que falta en Rice, así como en los filósofos de Oxford —un examen fundamental de la validación axiológica—, lo suministra otro filósofo del Medio Oeste, de origen austriaco, Feigl, cuya argumentación conduce a la posición cognoscitivista.

Feigl[124] examina el problema de la justificación en general —no sólo con referencia a los principios éticos, sino también en relación con los principios más fundamentales de la deducción, la inducción y el criterio de la significatividad fáctica— y, en un ensayo posterior,[125] el problema de la justificación ética en particular. Feigl hace claro lo que otros críticos de la posición semi-cognoscitivista, como Monro, sólo sugieren con circulocuciones más o menos oscuras: ***la justificación de los juicios morales es un sistema ético análogo a los sistemas en la ciencia.*** Lamentablemente, su concepción de los sistemas científicos padece la némesis positivista que padecen tantas teorías del valor, una concepción ingenuamente empírica. En particular, Feigl no tiene suficiente claridad acerca de la diferencia entre el sistema analítico y el sintético, y por lo tanto su examen carece de precisión lógica. Los juicios morales, sugiere Feigl, "deben ser reconstruidos como pretensiones de conocimiento y como sujetos de validación o invalidación en virtud de su concordancia o no concordancia con las normas supremas de un sistema ético dado". A fin de llevar a cabo esta reconstrucción, piensa Feigl, "los juicios de lo correcto y lo incorrecto, de la obligación y de los derechos, deben ser

[122] *Op. cit.*, pág. 124.
[123] Véase el Cap. 5, sec. 4 del presente libro.
[124] "De Principiis Non Disputandum...?", *Philosophical Analysis*, Black, M., ed., Ithaca, N. Y., 1950.
[125] "Validation and Vindication, an Analysis of the Nature and the Limits of Ethical Arguments", *Readings in Ethical Theory*, Sellars, W. y Hospers, J., ed., Nueva York, 1952.

construidos como proposiciones empíricas". Esto quiere decir que uno debe inventar deliberadamente lo que en otros contextos debe repudiarse como la falacia naturalista, y equivale a construir normas morales en la forma lógica de las leyes generales. "Pero, en contradicción con las leyes generales de las ciencias empíricas, las leyes morales no están sujetas a confirmación o desconfirmación por medio de la evidencia empírica, cuando menos y ciertamente no en el mismo sentido. Su carácter lógico es más bien el de las definiciones o convenciones básicas para el uso de los términos normativos con referencia a aspectos empíricos de la conducta, intenciones, actitudes, rasgos de la personalidad y objetivos sociales". Sólo con una reconstrucción de este tipo, piensa Feigl, podemos escapar a la esterilidad del formalismo en la ética, dando a entender el seudo-formalismo analítico del tipo kantiano de ética, que es ciertamente estéril, sin ver la alternativa de un genuino formalismo sintético, inadvertencia ésta que es tanto más grave cuanto que este genuino formalismo sintético es el único que le da a la ciencia empírica su fecundidad. Sin un marco de referencia formal las observaciones no son "empíricas", sino tan sólo un baturrillo; y su "simbolización" es alquimia y astrología, pero no ciencia.[126]

Feigl ve, pues, correctamente que la validación en la ética es metodológicamente análoga a la validación en la ciencia; sólo que interpreta mal la ciencia. Él concibe un código universal de moral, que funcione para la cognición de la realidad moral del mismo modo que la lógica inductiva y la deductiva funcionan para la cognición de los hechos, pero que debe ser construido sobre una base empírica y no como la lógica, sobre una base formal. Por ejemplo, si deseamos saber si matar en defensa propia es moralmente correcto, no podemos obtener una respuesta a menos que se nos provea de reglas morales definidas y empíricamente especificadas (incluidas reglas de prioridad como en el caso de diferentes criterios) como *justificantia cognitionis* de lo correcto del juicio moral en cuestión. Así, pues, todo lo que podemos esperar es, más bien que un código universal, una multitud de códigos; y el análisis de Feigl tiene como consecuencia el que sea fútil criticar un sistema de normas en términos de otro que sea incompatible con él.

El sistema de Feigl para la validación se reduce, pues, más o menos, al sistema convencional de Toulmin y otros semi-cognoscitivistas. Y así como éstos tienen artilugios seudológicos, como el escotillón de la "rareza lógica" de Nowell-Smith o el "significado matriz" de Rice —todos ellos expresiones taquigráficas para ciertos aspectos pragmáticos de las situa-

[126] Véase el Capítulo 5 del presente libro.

ciones de juicio—, Feigl también tiene un artilugio respecto a la validación. La validación contextual o pragmática es *vindicación* (*justificatio actionis*, en oposición a la validación propiamente o *justificatio cognitionis*). "La validación termina con la exhibición de las normas que gobiernan la esfera del argumento en cuestión. Si es que algún otro problema puede plantearse, debe ser el problema concerniente a la justificación pragmática (vindicación) del (acto de) adopción de los principios de validación... Si bien la vindicación nunca puede probar (validar) ningún principio de validación, sí puede clarificar su papel en el contexto del pensamiento y la acción humanos". Vindicación, pues, es validación contextual. Una vez que un juicio moral es *validado*, por referencia al código respectivo, puede ser *vindicado* respecto de su contexto situacional. "Los propósitos que pueden aducirse al vindicar argumentos en favor de todo un sistema de normas morales están incorporados en los intereses individuales y los ideales sociales que hemos llegado a formar en respuesta a la experiencia de la vida. El principio de justicia (la regla áurea) u otra definición implícita de 'acciones correctas' puede ser vindicado, por ejemplo, mediante referencia al ideal de una sociedad pacífica, armoniosa y cooperativa. O bien el principio de benevolencia puede ser vindicado mediante referencia al ideal de la mayor felicidad para el mayor número de personas". Por desgracia, metodológicamente no hay aquí ningún avance. El concepto de una sociedad armónica es tan vago como el de la justicia, y el de la mayor felicidad para el mayor número de personas es tan vago como el de la benevolencia. Como en todas las explicaciones analíticas, *ignotum* es "explicado" por *ignotius*.

Aunque no hay ningún avance metodológico cualitativo, el programa de Feigl discierne un tipo de avance metodológico cuantitativo —cercano al punto de vista kantiano— "en cuanto que la gran variedad de obligaciones evidentes en sí mismas *prima facie* patrocinadas por los intuicionistas y la correspondiente e igualmente grande variedad de fijaciones de interés admitidas por los emotivistas son suplantadas por un número relativamente pequeño de normas básicas y reglas de prioridad". Por otra parte, el programa difiere de la metafísica kantiana de la moral en cuanto que considera una pluralidad de otros sistemas éticos como una cuestión de hecho histórico y contemporáneo. Pero no establece postulados y principios que a su vez gobiernen estas reglas morales empíricamente especificadas. El punto de vista es, pues, similar a uno que propuso y elaboró detalladamente Lanz[127] unos diez años antes. En tanto que Lanz puede ser considerado como un

[127] *In Quest of Morals*, Stanford University, 1941.

cognoscitivista axiológico debido a su insistencia en las invariantes de todos los marcos de referencia axiológicos, Feigl, que carece de este hincapié unificador, no es plenamente, aunque sí casi, un cognoscitivista.

Esto aparece también en su examen de la objetividad. El problema de si el pluralismo y el relativismo implicados en su punto de vista descartan la objetividad, depende del significado preciso del término "objetividad". "La objetividad de las verdades aritméticas reside en su necesidad lógica. Cualquier persona que entienda los postulados y las definiciones de la aritmética y cumpla las reglas de la lógica deductiva, concederá la validez universal de la verdad aritmética. La objetividad de las proposiciones del conocimiento fáctico significa algo diferente: la confirmación intersensorial e intersubjetiva de las pretensiones de conocimiento —y todo lo que estas frases implican, especialmente los principios de confirmación—". "Objetividad" en el dominio moral, según Feigl, puede significar cualquiera de los ocho aspectos siguientes: *1)* La necesidad lógica inherente en la validación. *2)* La consistencia lógica de las normas de un sistema. *3)* La objetividad fáctica de la caracterización de rasgos empíricos como actitudes, conducta, etc., que son el objeto de la apreciación moral. *4)* La objetividad fáctica de las afirmaciones referentes a las relaciones de condiciones-consecuencias y medios-fines. *5)* La objetividad fáctica de las afirmaciones concernientes a las necesidades, los intereses y los ideales humanos conforme surgen en el contexto social. *6)* La conformidad de las normas con la naturaleza bio-psíquico-social básica del hombre, especialmente en lo que toca a la preservación de la existencia, la satisfacción de necesidades y los hechos del crecimiento, el desarrollo y la evolución. *7)* El grado de universalidad en que ciertas normas morales están real o potencialmente incorporadas en la conciencia del hombre dentro de ciertos grupos culturales o quizá incluso en grupos culturales de todos los tiempos y climas. *8)* La igualdad de todas las personas individuales ante la ley moral, tal como está concebida en la aplicabilidad universal de estas leyes. Feigl no examina cuál, si es que alguno, de estos sentidos de objetividad debe aplicarse.[128]

El examen metodológico de la objetividad ética se hace en detalle por Lanz en su libro *In Quest of Morals*, que en su versión original, publicada en Suecia, se intituló, precisamente,

[128] Cf. Baier, "Objectivity in Ethics", *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 26, págs. 147-165, 1948. Baier examina diversos significados de "objetividad" e intenta mostrar que la controversia "subjetivo-objetivo" se ha hecho confusa debido a que no se ha sabido distinguir entre estos significados.

La objetividad ética.[129] El sistema de Lanz está diseñado para mostrar que todos los sistemas de ética están justificados con tal que se les considere dentro de un marco de referencia superior que garantice su transformación mutua. Pero Lanz no utiliza el marco de referencia que presenta para rediseñar los sistemas de ética, para integrarlos y construir así *el* sistema de la ética. Esta tarea se la deja al futuro como algo que, según dice él con San Lucas, "se le exigirá a esta generación".[130] La razón por la que Lanz no logra hacerlo él mismo es precisamente la deficiencia de su propio sistema, su carencia de definición de la superestructura de los diversos tipos de ética. Su trabajo es, por lo tanto, similar al de Moore en tres aspectos. Lanz *a)* no logra definir el valor, y sin embargo *b)* hace clara su posición sistemática y *c)* tiene conciencia de haber escrito los prolegómenos de una nueva ciencia.

Para Moore, "bien" es indefinible pero es la noción fundamental de la ética, y su indefinibilidad tiene, como ya hemos visto, consecuencias sistemáticas definidas para una ética futura. Para Lanz,

> La ley ética fundamental, cualquiera que sea su fórmula verbal, es algo que tiene la naturaleza de un tensor. Ella define la estructura de los valores éticos independientemente de cualquier sistema coordinado particular que pueda emplearse en la operación de la valoración... La ley fundamental de la ética, cualquiera que sea su contenido, es un supuesto que define la idea o la esencia del valor como tal, pero no ningún valor particular. El contenido material del comportamiento ético nunca puede deducirse de esa idea. El contenido material es algo que tiene la naturaleza de un vector.[131]

Así, pues, la relación entre el valor y los valores de tipos particulares de ética es como la relación entre tensor y vector o, para retraducir el lenguaje de Lanz a la lógica, entre una variable y sus valores. Pero cuál es la naturaleza de esa variable y cómo podemos entender verbalmente su relación con los conjuntos particulares de valor moral que son sus valores lógicos, es algo que no aprendemos con Lanz. Si lo entendiéramos, Lanz habría podido remodelar la ética. No siendo así, sólo obtenemos una vislumbre de tal ciencia futura.

La "teoría ética" es un cuerpo de proposiciones que define el sentido en que se usa la palabra "ética" como adjetivo. Esto, como hemos visto, es comparable con los conjuntos de coeficientes, también, que en la geometría riemanniana definen el sentido en que ha de

[129] *Den etiska objektiviteten*, Stockholm, 1937. El libro ganó el primer premio en el concurso de la editorial Natur och Kultur por el mejor ensayo sobre la base objetiva de la ética.
[130] Lanz, *In Quest of Morals*, pág. 163.
[131] Lanz, *op. cit.*, pág. 157.

usarse la palabra "espacio". Diferentes ideas éticas, por consiguiente, definen lo que hemos llamado espacio axiológico, es decir, el medio en que se supone que operan las normas éticas. No importa qué tipo de medio escojamos —el paraíso del perfeccionista, el campo de juego de libidos e inhibiciones del materialista, o la atmósfera hedonista del placer supremo—, en ningún caso podemos dejar sin trasponer nuestras normas *si* deseamos que éstas operen bajo un nuevo conjunto de condiciones. Y dentro de cualquier conjunto dado de supuestos éticos, la transformación de normas tiene lugar, no de acuerdo con nuestros caprichos o deseos arbitrarios, sino de acuerdo con su propia estructura inherente, que sigue siendo objetiva e invariante.[132]

Así, pues, la transformación desde un espacio axiológico a otro, es decir, desde una ética a otra, sigue ciertas reglas. Pero Lanz no da una interpretación ética de estas reglas, no traduce a Riemann al lenguaje axiológico. De esta suerte, no eleva la ética al nivel sintético mediante la definición axiomática del valor del cual todos los sistemas son variantes. En otras palabras, no define la variable o el tensor. Por esta razón no logra definir los vectores o valores, excepto dentro de sus sistemas respectivos. Pero quedamos sin saber si estas definiciones particulares definen un espacio axiológico, como quedamos sin saber "qué tipo de espacio-tiempo corresponde a la realidad física... No conocemos el 'verdadero' estado de cosas".[133] La ecuación de la gravitación de Einstein define una forma específica de espacio-tiempo y

es, desde luego, tan sólo una aproximación... La fórmula describe un posible estado del mundo que podría encontrarse en la naturaleza bajo condiciones adecuadas. Deduciendo de esa ley la órbita de los planetas, él ha descubierto cómo se reconocería observacionalmente ese estado del mundo en caso de que existiera. Y de esta manera se justifica su conclusión de que el espacio-tiempo descrito por su ley es el que corresponde, con un alto grado de aproximación, a nuestro universo físico y astronómico.[134]

Pero si la física es así de modesta, ¿por qué no ha de serlo la ética? Lo que Einstein ha hecho, nos dice Lanz, "es todo lo que puede exigírsele razonablemente a una teoría objetiva... ¿Por qué habría de exigirse, o incluso de esperarse, más de la ética?"[135] La respuesta a esta pregunta la hemos dado ya: Porque en la ética ninguna observación puede probar la corrección u "objetividad" de nuestra teoría.[136] Ningún rasgo in-

132 *Op. cit.*, pág. 162.
133 *Op. cit.*, pág. 155.
134 *Op. cit.*, págs. 155 *s.*
135 *Op. cit.*, pág. 156.
136 Véase la Introducción, sec. 1, del presente libro.

herente en el conjunto de espacio-tiempos einsteinianos es necesario para seleccionar a uno de ellos como el sistema que define la realidad física. La observación resuelve, y ha resuelto, esa cuestión. Pero en un conjunto de posibles espacios axiológicos ningún espacio sobresaldrá para el reconocimiento observacional. Por lo tanto, el propio conjunto debe contener criterios para (a) determinar que el conjunto es inherentemente ético, es decir, pertinente a éticas posibles, y (b) determinar las reglas particulares que transforman un sistema moral en otro. Esto es posible sólo si el valor, la variable, se define, y se define de tal manera que los valores —tanto en el sentido moral como en el lógico— se sigan. Lo que se necesita, pues, para convertir la estructura lanziana en un sistema axiomático es una definición del valor en términos de variabilidad lógica. Al mostrar ese camino y al reinterpretar, por analogía con las matemáticas, la noción de variable en una forma significativa para la ética, es posible que Lanz haya hecho una contribución duradera. Bien podría ser, en verdad, que su libro sea tan importante como el de Moore. Tal como está enunciado, sin embargo, su sistema no es más que una demostración ingeniosa de que hay reglas metaéticas y de que las teorías éticas pueden manejarse de acuerdo con tales reglas.

Aunque el intento de Lanz ha sido el más ambicioso hasta ahora en este campo, su autor en modo alguno se encuentra solo o divorciado de la tradición ética. Podemos rastrear el análisis geométrico del lenguaje de valor hasta Pitágoras, hasta la línea dividida de Platón —para no mencionar la inscripción en el frontispicio de la Academia y su última, y perdida, Lección sobre el Bien—; hasta el cálculo de la justicia distributiva y rectificadora de Aristóteles, hasta la *Ethica more geometrico demonstrata* de Spinoza, la convicción de la igual demostrabilidad de las matemáticas y la ética de Locke, el cálculo de Bentham, el "Canon universal para computar la Moralidad de cualesquiera Acciones"[137] de Hutcheson, y hasta Rueff,[138] Margenau,[139] Northrop,[140] Bertha B. Friedmann,[141]

137 *An Inquiry concerning Moral Good and Evil*, Sect. III, xi, Selby-Bigge, *British Moralists*, Oxford, 1897, I, págs. 110 *ss.*
138 *From the Physical to the Social Sciences*, Baltimore, 1929, particularmente el Cap. XIV, una interpretación de los sistemas éticos tradicionales como "sistemas geométricos".
139 "Remarks on Ethical Science", *The Nature of Concepts, Their Interrelation and Role in Social Structure*, Stillwater, Oklahoma, 1950. También véase cap. 2, sec. 1b, del presente libro.
140 "Ethics and the Integration of Natural Knowledge", *ibid.* También *The Logic of the Social Sciences and the Humanities*, Nueva York, 1947. Véase cap. 2, sec. 1a, del presente libro.
141 *Foundations of the Measurement of Values*, Nueva York, 1946.

y Hermann Friedmann,[142] para mencionar sólo a unos cuantos autores en nuestros días.

Desgraciadamente, todas estas teorías "matemáticas" se fundan en definiciones analíticas del valor y así aplican las matemáticas, o el razonamiento científico en general, a un material que no ha sido preparado para tal empleo. Tal aplicación del razonamiento sintético a un material analítico es, como vamos a ver,[143] lógicamente ilegítima. Con todo, estas teorías pertenecen al campo de las axiologías cognoscitivistas, y, en particular, a aquellas que se han construido análogamente a la ciencia natural. Examinemos ahora estas teorías.

[142] *Wissenschaft und Symbol*, Munich, 1949.
[143] Véase el Capítulo 5 del presente libro.

CAPÍTULO 2

COGNOSCITIVISTAS NATURALISTAS

> Pero lo que el Tasador dice en *O esto o aquello* también es verdad; que mientras más exquisita es la bebida a la que uno sucumbe, más difícil es la cura. Y caer ahora en las garras de la "ciencia", Dios Misericordioso, requeriría una revolución mundial para sacar a un hombre de su borrachera.
>
> KIERKEGAARD, *Diarios*, 1850

Los *semi-cognoscitivistas* tienen conciencia del dilema del valor: O bien el valor es hecho o bien el valor no es hecho; si lo es, puede ser conocido, pero este conocimiento no es valoracional; si no lo es, su conocimiento sería valoracional, pero no hay tal conocimiento. Así, pues, en el primer caso, el *valor* no puede ser conocido; en el segundo caso, el valor no puede ser *conocido*. En ambos casos, el *valor* no puede ser *conocido*. Con todo, los semi-cognoscitivistas no renuncian a una posibilidad de conocimiento del valor, como sí renuncian los no-cognoscitivistas; por otra parte, no se lanzan de todo corazón a la búsqueda de dicho conocimiento. Lo hacen descorazonadamente. Arrastran los pies, trabados como están por las cadenas positivistas. De ahí que para ellos el dilema sea irresoluble, excepto mediante el descifre fragmentario de situaciones individuales. No cogen el dilema por los cuernos, ni se escapan entre los cuernos —pues sí reconocen las alternativas del dilema—, sino que, por decirlo así, quiebran uno de los cuernos. Dicen que el conocimiento del valor es posible, sólo que su "conocimiento" no tiene ninguna de las características que usualmente se dan a entender por conocimiento. Los cognoscitivistas no padecen tales restricciones. Se lanzan de todo corazón a la búsqueda y tratan de resolver el dilema en las dos formas posibles de cogerlo por el cuerno. Los naturalistas lo cogen por un cuerno, los no-naturalistas por el otro. Ambos reconocen las alternativas del dilema, pero cada uno niega una de las consecuencias. Para los naturalistas, el valor es hecho, y por lo tanto el conocimiento fáctico es conocimiento del valor.[1] Para los no-naturalistas, el valor no es hecho, pero el conocimiento del valor es posible. Los naturalistas consi-

[1] Puede decirse también que los naturalistas escapan entre los cuernos, no reconociendo ningún dilema; pues si el valor es hecho, entonces el valor no es no-hecho, y no hay dilema.

deran el valor y el hecho como esencialmente *semejantes*, y, por lo tanto, el conocimiento del valor como esencialmente semejante al conocimiento fáctico, y proponen el segundo como el primero; los no-naturalistas consideran el hecho y el valor como esencialmente *diferentes*, y, por lo tanto, el conocimiento fáctico como esencialmente diferente del conocimiento del valor, y construyen el segundo. Los naturalistas, aunque no reconocen la posición positivista, cumplen sin embargo el programa positivista, no por necesidad, como los positivistas, sino por convicción. Los positivistas sostenían que, puesto que las oraciones de valor no eran proposiciones, dondequiera que aparecían valores en proposiciones, estas proposiciones pertenecían a alguna ciencia naturalista —en el sentido de Moore— como la psicología, la sociología y demás similares. De tal suerte, las ciencias naturalistas aparecían *velis nolis* como ciencias del valor porque ciencias autónomas del valor eran imposibles. Los naturalistas son menos sensitivos que los no-naturalistas: no ven ninguna diferencia esencial entre las expresiones de hecho y las expresiones de valor. Mientras que el positivista ahoga el conocimiento del valor en el conocimiento del hecho por necesidad, porque no hay otra alternativa, el naturalista hace lo mismo por convicción, porque para él el valor *es* hecho y el hecho *es* valor. El positivista ve el valor, pero éste no encaja en su mundo; el positivista le da muerte al valor en defensa propia, a fin de conservar su cordura. El naturalista le da muerte por accidente, sin verlo en absoluto, lo mata sin premeditación. Para ambos, el valor es una especie de engendro, una monstruosidad que no encaja en ninguna parte, como uno de esos niños criados por los lobos. Ninguno lo trata como humano. Los positivistas sí se dan cuenta de que es humano, pero se lo arrojan a los lobos porque no ven manera de adaptarlo a la compañía humana. Los naturalistas también se lo arrojan a los lobos, pero lo hacen de una manera más recta, pensando que *es* un lobo. De tal suerte no sufren los remordimientos que torturan a los positivistas y los hacen engendrar una teoría tras otra para explicar el monstruo, teorías que C. I. Lewis llamó "las más extrañas aberraciones que jamás visitaran la mente humana".[2] La conciencia de los naturalistas es clara, simple y limpia... y más ingenua. Ellos no escuchan su voz en absoluto; mientras que los positivistas sí la escuchan y tratan de aplacarla con toda clase de racionalizaciones. Sus teorías semi-cognoscitivistas pueden considerarse, pues, más racionalizadoras que racionales. Las teorías cognoscitivistas de los naturalistas son racionales, sólo que, lamentablemente, no son acerca del valor.

[2] *An Analysis of Knowledge and Valuation*, LaSalle, Illinois, 1946, pág. 366.

Sólo los cognoscitivistas no-naturalistas ven claramente la naturaleza peculiar del valor y al mismo tiempo tratan de entenderlo y explicarlo plenamente, de darle al valor un hogar dentro de los confines de la racionalidad humana. Pero muchos de ellos también sufren de inconsecuencias inherentes, pues, si bien no secularizan el valor empíricamente, lo hipostatizan ontológicamente.

Ni los naturalistas ni la mayoría de los no-naturalistas han podido resolver hasta ahora el problema del valor. Los primeros saben lo que no es valor, los segundos no saben lo que es el valor. Son el anverso y el reverso de una misma medalla, pero no resuelven el problema del valor. Los naturalistas, como ha señalado Kecskemeti,[3] se comportan anticientíficamente en nombre de la ciencia, y los no-naturalistas se comportan científicamente en nombre de la intuición.[4] Ni el naturalismo ni el no-naturalismo "tiene una ventaja en términos de fortaleza tenaz y empírica". Ninguno, como ha mostrado Prior, es susceptible de prueba. La falacia naturalista, pues, no es falacia. Mientras no haya una definición de lo que significa "natural" o "no-natural" aplicado a características, el naturalista bien puede definir "bueno" como la propiedad natural *x* —"lo placentero", digamos— sin incurrir en una falacia, sólo con tal de que ***no sostenga que lo que está haciendo es Ética*** —sino más bien Hedónica o algo semejante— o ***explique por qué y en qué respecto es Ética lo que él hace***. Pero no puede quedarse con la soga y con la cabra: la soga naturalista y la cabra de la Ética. "Lo que esta gente gusta de sostener es sencillamente que la bondad es idéntica a lo placentero y que no es idéntica; y, desde luego, esto no puede ser. Quieren considerar 'Lo que es placentero es bueno' como una aseveración significativa, y sólo puede serlo si lo placentero de lo que da placer es una cosa y su bondad es otra cosa. Por otra parte, quieren hacer lógicamente imposible contradecir esta aseveración —quieren tratar la aseveración opuesta de que lo que da placer puede no ser bueno, no sólo por ser falso, sino por ser lógicamente absurdo— y esto sólo puede hacerse si lo placentero y la bondad se consideran idénticos".[5] Contra tales naturalistas *inconsecuentes* —y la mayoría de ellos lo son— el argumento de Moore, dice Prior, es válido. Por otra parte, el argumento de Moore no impide lógicamente ninguna ética naturalista. El no-naturalista no puede refutar al naturalista mediante simple aseveración, como tampoco el natura-

[3] *Meaning, Communication and Value*, Chicago, 1952.
[4] Véase *La estructura del valor*, págs. 37 *ss*. Obsérvese que para Kecskemeti la posición teleológica es no-naturalista, mientras que para Moore es naturalista.
[5] Arthur N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics*, Oxford, 1949, pág. 7.

lista al no-naturalista. Así, pues, que se necesita de ambas partes es definición. Puesto que ésta es una exigencia cognoscitivista, la solución del dilema naturalista-no-naturalista presupone la posición cognoscitivista. Ninguna posición no-cognoscitivista, y menos que todas la de la Escuela de Oxford con su militante postura contra la definición, puede resolverlo. Tanto los naturalistas como los no-naturalistas son, pues, inherentemente, cognoscitivistas.

Esto quiere decir que ambos afirman las proposiciones (1) y (3) mencionadas en la página 37, al efecto de que hay valor, que éste puede ser conocido y que el conocimiento consiste en sistematización. Pero casi todas estas palabras, "valor", "conocido", "sistematización", tienen un significado diferente para ellos. Los cognoscitivistas se encuentran divididos tanto ontológica como epistemológicamente, tanto en lo que se refiere a su concepción de la naturaleza del *valor* cuanto a la naturaleza del *conocimiento del valor*. Por esta razón dividiremos tanto a los naturalistas como a los no-naturalistas en empiristas [6] y formalistas, dependiendo de que su interés primordial resida en la naturaleza del valor o en la naturaleza del conocimiento del valor. En general, los empiristas son menos precisos en su análisis metodológico y se contentan con las proposiciones (1) a (3), mientras que los formalistas llegan hasta las proposiciones (4) y (5), al efecto de que la sistematización es formal, basada en la formulación axiomática y la expansión deductiva de la esencia de la experiencia del valor, y que el valor del sistema se prueba a sí mismo mediante el alcance de su aplicabilidad al mundo del valor. En general, también, los no-naturalistas son más formalistas que los naturalistas y están más inclinados a aceptar las cinco proposiciones. Los naturalistas comparten con los semi-cognoscitivistas su prejuicio anti-abstractivo. Su concepción de la sistematización es, como hemos visto,[7] inductiva y empírica más bien que deductiva y *a priori*. Así, pues, un no-naturalista no-formal es más propenso a la inclinación formal que un naturalista formal.

Los naturalistas están, pues, más cerca de los semi-cognoscitivistas, los cuales, como hemos visto, son considerados por algunos autores como naturalistas lingüísticamente disfrazados. Los naturalistas aceptan las proposiciones (1) a (3), pero no las proposiciones (4) y (5), que presuponen la experiencia de la esencia del valor, y esta esencia, obviamente, no es la del hecho. Están divididos en dos grupos, los empiristas y los formalistas. Los primeros tratan de encontrar el valor en el asunto y los segundos en el método de las ciencias naturales.

[6] Véase pág. 38, nota al calce, del presente libro.
[7] Véase pág. 31 del presente libro.

1. Empiristas naturalistas

Ésta es la posición naturalista en el sentido estrecho. Cuando hablamos de los "naturalistas", usualmente queremos decir naturalistas materiales más bien que formales. Un tratado sistemático sobre el naturalismo material investigaría los materiales de las diversas ciencias naturales y sociales y examinaría la manera como están relacionados con lo que se considere como el asunto de la Ética. De tal suerte, el único tratado existente de este tipo, el de Edel,[8] examina las relaciones entre las ciencias sociales y la ética. La ética, cree Edel, no puede alcanzar una sistematización más estricta que la que han alcanzado estas ciencias. Se ve obligado, por lo tanto, a contentarse con mantener el concepto del bien como un concepto "abierto" —que es un eufemismo por "vago"— y a limitarse a modos parciales de definir. Una definición última de "bueno" y "debe" depende, según Edel, de la obtención de una imagen completa de la naturaleza del hombre, sus facultades cognoscitivas y sus relaciones sociales. Puesto que esto todavía es inasequible, Edel utiliza, como concepción operante, una noción del bien que tiene que ver con la dirección de los empeños del hombre y considera el mal como el objeto de una aversión.[9] Aquí tenemos el resultado wittgensteiniano alcanzado sobre una base empírica más bien que metodológica. Mientras que en Wittgenstein tenemos una renuncia consciente a la penetración fenoménica y, por lo tanto, a la definición esencial, en el caso del naturalista edeliano tenemos una tal renuncia pragmática: las cosas no están aún maduras para la comprensión valoracional, tenemos que operar en la superficie de los fenómenos, pues las ciencias todavía no nos han definido nuestro asunto. Así, pues, la posición cognoscitivista sirve tan eficazmente como la posición del semi-cognoscitivista para detener la empresa del valor. Mientras que el semi-cognoscitivista coloca toda clase de artefactos en el taladro de la penetración fenoménica —"rareza lógica", "indicación", etc.— que impiden que éste penetre demasiado profundamente en el asunto, el naturalista deja el taladro libre de impedimentos pero lo detiene cuando llega a cierto estrato poco denso y poco profundo —los fenómenos de la "ciencia" social—, creyendo que allí se encuentra lo que él busca con tal de que espere que transcurran unas cuantas eras geológicas para que se solidifique. Tanto el semi-cognoscitivismo como el cognoscitivismo naturalista son, pues, esfuerzos timoratos; y si bien el naturalista está libre de los grilletes positivistas que

[8] *Ethical Judgment*, Glencoe, Illinois, 1955.
[9] *Op. cit.*, págs. 78 *ss.*

aprisionan al semi-cognoscitivista, carece también de las alas de la inspiración y el poder de comprensión que caracterizan al verdadero explorador científico o científico-filósofo, como el Dr. Locke.[10]

Aun cuando Edel no está preparado para seguir la analogía de la ciencia y la ética hasta sus raíces metodológicas, hace su mejor esfuerzo para fortalecer su argumento contra los no-naturalistas, cementando, por decirlo así, la cavidad horadada y reforzándola para impedir un derrumbe en caso de que alguien trate de minarla, y aseverando que aquélla no conduce en modo alguno al valor, sino al hecho. El "abismo insalvable" entre "es" y "debe", dice Edel, no es sino la indebida inflación de una proposición lógica limitada, a saber, que un juicio de valor no puede derivarse de un juicio de hecho. "Es cierto, hablando en sentido lato, que una aseveración categórica que contiene un término dado no se desprende válidamente de premisas que no contienen ese término. Ninguna conclusión acerca de lo que debe ser o es bueno puede derivarse de premisas que sólo se refieren a lo que es".[11] Pero esto no es diferente de los silogismos. "Ninguna conclusión de que Sócrates es mortal puede derivarse simplemente de la premisa de que todos los hombres son mortales; es preciso añadir que Sócrates es un hombre, introduciendo así el término 'Sócrates' en las premisas. Todas las leyes y observaciones de la física y la astronomía no servirían para deducir que un eclipse tendrá lugar a menos que se introduzca alguna premisa que defina el término 'eclipse' o se proporcione alguna regla para su uso. Esto no garantiza ninguna conclusión de que un eclipse es un fenómeno no-natural, implicando una sospecha de que pueda ser un instrumento de Júpiter o bien una ficción humana. De manera similar, no podemos proclamar, sobre la sola base de esta razón lógica, la unicidad de Sócrates... Y nada se establece asimismo acerca de la independencia del valor y el hecho".[12] Es, por lo tanto, legítimo

[10] Quien ante este mismo problema —"los principios de la moral"— pensaba que las indagaciones materiales "tomaban un curso erróneo; y que antes de que iniciáramos empresas de esa naturaleza era necesario examinar nuestras propias habilidades y ver qué objetos de nuestra comprensión eran o no eran adecuados para ser tratados". Es peculiar que para la moral él propugnara el método opuesto al que propugnaba para la ciencia natural, y que el desarrollo histórico de ambos siguiera el curso opuesto al que él propugnó. La literatura del cognoscitivismo naturalista es el resultado de este desarrollo doblemente invertido, basada como está en las recomendaciones de Locke para la ciencia natural y opuesta a sus recomendaciones para la ética.

[11] *Op. cit.*, pág. 75.

[12] *Ibid.*

explorar las ciencias sociales y psicológicas y examinar su pertinencia para la valoración. Edel cree que este enriquecimiento material de la teoría del valor señalará eventualmente el camino hacia una solución de los problemas formales.

En nuestra opinión, esto es poner el carro delante de los bueyes. Antes de usar el contenido de la ciencia natural considerándolo pertinente a la ética, es preciso analizar el *método* de la ciencia natural y aplicarlo a un posible *método* de la ciencia del valor.[13] Los asuntos de la ética —la vida moral y la muerte, el amor y el odio, la justicia y la libertad— son mucho más complejos, sutiles e intrincados que los de la ciencia natural; y, sin embargo, los instrumentos metodológicos que proponen los naturalistas del tipo de Edel para tratar tales asuntos —los instrumentos de las ciencias sociales— son mucho más simples, ingenuos y poco refinados que los de la ciencia natural, más simples casi en la misma proporción que son más complejos los fenómenos que se supone han de tratar. Parece raro —metodológicamente raro— esperar una explicación "científica" de un asunto más complejo por medio de un método menos complejo. Esta rareza metodológica es la característica común de todos los naturalistas materiales. Se basa en la falta de comprensión de la diferencia entre los métodos analítico y sintético,[14] y la comisión de las falacias empírica y normativa, así como, por supuesto, la naturalista.

Mientras que la exploración que hace Edel de todo el campo de las ciencias sociales y psicológicas deja "abierto" el concepto de valor, Glansdorff,[15] después de una exploración similar, pone pie firme en *una* ciencia, e indicativa del *locus* del valor. Su hincapié es parcialmente anti-metafísico a fin de contrarrestar la profunda corriente metafísica en la teoría continental del valor. El valor es una calificación general de cosas que no son indiferentes. Esto presupone, primero, la representación mental de un objeto, y, segundo, el que seamos afectados por la cosa valorada. Les damos valor a las cosas no simplemente porque las representamos, sino también porque nos impresionan. El valor no es sólo una condición del orden intelectual, sino también del orden afectivo. El análisis de las cualidades afectivas de la consciencia lleva a Glansdorff al resultado de que la teoría del valor no es sino una parte de la teoría biológica de la *adaptación*. El valor es, en diversos grados, el florecimiento de la consciencia. Es más que una idea y más que una emoción. Es una síntesis de la vida

[13] Cf. R. S. Hartman, "Value, Fact and Science", *Philosophy of Science*, XXV, págs. 97-108 (abril de 1958); *La estructura del valor*, págs. 202-219.

[14] Capítulo III, Sec. 2, de *La estructura del valor*.

[15] *Théorie générale de la valeur*, Bruselas, 1954.

psíquica capaz de unir los pensamientos más elevados a los afectos más profundos. Es la realidad integral del espíritu humano, el estado de alerta integral de la consciencia. Puesto que la consciencia está alerta en proporción a la *falta* de adaptación del hombre a su medio ambiente, es decir, las condiciones que lo sorprenden agradable o desagradablemente y movilizan más o menos su aparato nervioso, el valor es una consecuencia, no de una adaptación a las circunstancias o una armonía entre mi yo y el mundo, sino, por el contrario, de una no-adaptación más o menos variada. La riqueza de la vida espiritual depende, pues, de la imperfección de la naturaleza humana. Un juicio de valor es una expresión del valor como un hecho psíquico. La condición esencial del juicio de valor es la comparación, es decir, el acto mental de comparar entre el objeto de una tendencia y el de un incidente real. La indiferencia cesa, el sujeto abandona su neutralidad, ya sea positivamente, cuando aprueba el cambio que una incidencia ha producido, ya sea negativamente, cuando desaprueba. La comparación entre el objeto de la tendencia y el que ha producido el incidente, es teleológica. Lo es no sólo cuando uno dice "*X* es mejor que *Y*", sino también cuando uno dice "*X* es bueno". Cuando yo digo que la mantequilla es mejor que la margarina, la naturaleza esencial de mi juicio reside en una relación de carácter más general y más fundamental que la comparación del objeto mantequilla con el objeto margarina. Reside en el carácter del objeto con el que ambas son comparadas, a saber, el de una tendencia derivada de mis hábitos alimenticios. Si yo digo que la mantequilla es mejor que la margarina, es porque la mantequilla está más en conformidad con el objeto de esta tendencia mía que la margarina. Así, pues, el juicio de valor es siempre una comparación de ciertos objetos con el objeto de una tendencia. La misma comparación existe cuando yo digo simplemente que una cosa es buena. En este caso confirmo que la cosa en cuestión corresponde al objeto de esa tendencia. Por lo tanto, todos los juicios de valor son tanto *positivos* como *comparativos*. Esta concepción fundamental del valor la aplica el autor a la estética, la economía, la ética y otras ciencias de valor. En la economía, el valor es activo y tiene que ver más con la finalidad que con la existencia de la cosa valorada. En la estética, el valor es contemplativo y comprende las cosas más en su ser que en su devenir. En la ética, los dos puntos de vista están combinados, el valor moral es una síntesis de lo activo y lo contemplativo. El ideal moral es considerado como bello en su existencia espiritual, mientras que cuando se le ve en la perspectiva de la finalidad se le considera moralmente bueno.

Aquí tenemos un análisis profundo que explota al máximo las posibilidades de un concepto analítico y traduce un aspecto característico del pensamiento ontológico francés —la eficacia de lo negativo que encontramos en la metafísica axiológica sartreana tanto como en la mayor parte de la metafísica francesa— en términos de un patrón naturalista. Con todo, el argumento comparte la deficiencia de todo pensamiento analítico: es más sugestivo que comprensivo, pues los términos explicatorios, "finalidad", "ser", "devenir", etc., son tan vagos como los términos que se proponen explicar.

Mientras que Glansdorff ve el *locus* del valor en la consciencia de la adaptación, Carlberg[16] lo encuentra en la *conciencia* humana, psicológicamente entendida. Él basa su obra en las investigaciones psicológicas de Maslow —tanto el libro de Maslow[17] como sus artículos recogidos en volumen[18] después de la publicación del ensayo de Carlberg— y las desarrolla filosóficamente. Aun cuando el valor en cuestión es más bien ético que axiológico —el valor del hombre es la realización físico-espiritual de éste por sí mismo— tiene inflexiones axiológicas en el enfoque racional del problema. Wolff,[19] enfocando el mismo problema, resuelve el problema de la *unicidad* de la consciencia de valor de cada persona concentrando su examen en el singular marco de referencia que da a cada incidente en la vida de una persona su posición y significado dentro del todo del patrón individual. Su "psicología existencial" interpreta los datos en términos de su patrón de valores único, en contraste con las diversas interpretaciones de la psicología analítica, que mete todas las manifestaciones humanas en camisas de fuerza conceptuales. Sobre la base de su psicología de los valores, Wolff confecciona una terapia que lleva al individuo a descubrir su propio patrón de valores y a recrear sus valores. En la obra de Strasser[20] encontramos una superestructura fenomenológica para el procedimiento inductivo de Wolff. Juntos, estos dos estudios son prolegómenos para la estructuración sistemática de la valoración intrínseca. Exigen comparación, por una parte, con la pertinencia de la terapia positivista para la experiencia del valor, y, por otra parte, con las teorías del valor psicológicamente basadas que proponen filósofos como Ossowska y B. Russell,

16 Gösta Carlberg, *Om människans behov och värden* (*Sobre las necesidades y los valores del hombre*), Estocolmo, 1950.
17 Abraham Maslow, *Principles of Abnormal Psychology*, Nueva York, 1941.
18 *Motivation and Personality*, Nueva York, 1954.
19 Werner Wolff, *Values and Personality*, Nueva York, 1950.
20 S. Strasser, *Das Gemüt*, Friburgo, 1956. También *Seele und Beseeltes*, Viena, 1955.

y con las teorías del valor basadas en diversos aspectos —fenomenológicos, teleológicos, hedónicos— de la experiencia psicológica, tales como las de Mandelbaum, Hilliard y otros.

Ossowska,[21] después de rechazar el hedonismo psicológico, ofrece un análisis detallado de la experiencia conectada con la vida moral —sentido moral, conciencia, remordimiento, sentimiento de culpa, etc.— e ilumina así la región crepuscular entre la psicología y la ética desde el lado de la filosofía, del mismo modo que Wolff y Strasser lo hacen desde el lado de la psicología. Estos tres trabajos hacen claro que esta región no puede ser definida mediante la descripción empírica[22] sino mediante la comprensión formal y la construcción axiomática. Sólo así encontrarán los fenómenos perceptivamente descritos por estos autores su marco de referencia común y su posición sistemática precisa dentro del todo de la axiología, así como dentro de la región específica de la psicología axiológica.

Bertrand Russell[23] psicologiza el concepto analítico "elección" y lo vincula a "deseo". Todo estado de cosas tiene una cualidad intrínseca que nos inclina a elegirlo o a no elegirlo. Es esta cualidad intrínseca la que él llama buena cuando nos inclinamos a elegirla y mala cuando nos inclinamos a rechazarla. En un mundo inanimado no habría nada bueno ni malo. Por lo tanto, la definición de "bueno" debe envolver deseo. Russell sugiere que un suceso es *bueno* cuando satisface el deseo o, más precisamente, que podemos definir bueno como *satisfacción de deseo.* Un suceso es mejor que otro si satisface más deseos o un deseo más intenso. Russell no pretende "que ésta sea la única definición posible de bueno, sino sólo que se advertirá que las consecuencias están más en consonancia con los sentimientos éticos de la mayoría de la humanidad que cualquier otra definición teóricamente defensible".[24] A la objeción de que algunos deseos son malos y que su satisfacción es un mal adicional, enfrenta Russell la noción de la composibilidad de los deseos. Si A desea que B sufra y logra satisfacer su deseo, todo el estado de cosas no es bueno, y la definición no implica que lo sea. Los deseos de B no son satisfechos y la satisfacción de A es una fuente de insatisfacción para otros. Los deseos de A y los de B son incompatibles. Es obvio que puede haber una mayor totalidad de satisfacción de deseo cuando los deseos son compo-

[21] Maria Ossowska, *Motywy postepowania. Z zagadnien psychologii moralnosci (La motivación humana: Indagación sobre la psicología de la vida moral),* Varsovia, 1949.
[22] Cf. Strasser, *op. cit.,* pág. 217.
[23] *Human Society in Ethics and Politics,* Nueva York, 1955.
[24] *Op. cit.,* pág. 36.

sibles que cuando son incompatibles. Esto conduce a una ética por medio de la cual los deseos pueden distinguirse como correctos o incorrectos, o, hablando en términos no rigurosos, como buenos y malos. Los deseos correctos serán aquellos que son capaces de ser composibles con el mayor número posible de otros deseos; los deseos incorrectos serán aquellos que sólo se pueden satisfacer frustrando otros deseos. Usualmente, cuando un acto es correcto de acuerdo con la definición, es un acto hacia el cual sentimos la emoción de aprobación, y cuando es incorrecto, es un acto hacia el cual sentimos desaprobación. Pasando revista a los actos que suscitan emociones de aprobación o desaprobación, encontramos que, como regla general, los actos aprobados son aquellos de los que se piensa, después de haberse hecho un balance, que deben de tener efectos de cierta clase, mientras que de los actos desaprobados se esperan efectos contrarios. Los efectos que conducen a la aprobación son definidos como "buenos", y los que conducen a la desaprobación son definidos como "malos". Un acto cuyos efectos, a juzgar por la evidencia disponible, deben de ser mejores que los de cualquier otro acto que sea posible dentro de las circunstancias, se define como "correcto", y cualquier otro acto es "incorrecto". Lo que "debemos" hacer es, por definición, aquel acto que sea correcto. Es correcto sentir aprobación de un acto correcto y desaprobación por un acto incorrecto. Estas definiciones y proposiciones, cree Russell, si se aceptan, constituyen un cuerpo coherente de proposiciones éticas que son verdaderas (o falsas) en el mismo sentido que si fueran proposiciones de una ciencia. La razón en la valoración es, pues, un sujeto de indagación exacta. Pero "razón", en este contexto, tiene un significado precisamente limitado. "Significa la elección de los medios correctos para un fin que se desea alcanzar. No tiene nada que ver con la elección de los fines."[25] Esto último es irracional. "Los deseos, las emociones, las pasiones son las únicas causas posibles de acción. La razón no es una causa de la acción, sino sólo un regulador. Si yo deseo viajar por avión a Nueva York, la razón me dice que es mejor tomar un avión que vaya a Nueva York, que uno que vaya a Constantinopla. Supongo que aquellos que me consideran indebidamente racional, consideran que debo ponerme tan agitado en el aeropuerto como para saltar dentro del primer avión que vea, y cuando me lleve a Constantinopla debo maldecir a las personas entre las que me encuentre por ser turcos y no norteamericanos. Ésta sería una buena y vigorosa manera de comportarse, y merecería, supongo, el aplauso de mis críticos",

[25] *Op. cit.,* pág. vi.

los cuales le dicen a Russell "una y otra vez" que él sobrestima el papel de la razón de los asuntos humanos.

Una vez más tenemos una elaboración ingeniosa de algunos conceptos analíticos; con todo, el total es una especie de baturrillo. ¿Cuál es la relación exacta entre la elección y el deseo? ¿Entre la composibilidad y la incompatibilidad? ¿Entre "bueno" como la cualidad intrínseca de conducir a la elección y "bueno" como los efectos que conducen a la aprobación? ¿Entre el "debe" que se refiere a los actos correctos y el "debe" que nos insta a hacer lo "bueno"? ¿Cuál es la definición del valor moral, social, estético, económico? ¿Obviamente, la composibilidad y la incompatibilidad se encuentran en un nivel lógico diferente del nivel en que se encuentra el deseo, la aprobación y otros fenómenos psicológicos similares? ¿Cuál *es* la diferencia de estos niveles? ¿Cómo está relacionada la composibilidad como tal con las composibilidades de los deseos? ¿Hay composibilidades incompatibles, e incompatibilidades composibles? ¿Cómo está relacionada la composibilidad de los deseos con el deseo de composibilidad? ¿Y cómo está relacionada la aprobación de la incompatibilidad con la incompatibilidad de las aprobaciones? ¿Cómo están relacionadas las aprobaciones con los diversos deseos? Hay tantas preguntas como "explicaciones", por la sencilla razón de que aquí tenemos una vez más definiciones analíticas de *ignotum per ignotius*. Es sorprendente que una mente tan exigente en la lógica formal pueda darse por satisfecha tan fácilmente en la ética, y contentarse con la mera apariencia de una coherencia producida por implicaciones casuales de conceptos analíticos.[26]

Así, pues, el hincapié de Russell en la razón es algo especioso. Sus propiedades de valor son propiedades emotivas, la única alternativa que él ofrece al hecho de que no son propiedades sensoriales. Empero, como ya se ha señalado,[27] tampoco lo son las propiedades primarias de la ciencia. Russell no sostiene que estas últimas son emotivas, pero resuelve lo que puede llamarse la relación fundamental de la ciencia —la relación entre las cualidades secundarias y las primarias— por medio de su teoría del construccionismo lógico. McKenney, aplicando este método a la relación axiológica fundamental —la relación entre las propiedades sensoriales y las propiedades de valor—, llega al resultado de que la bondad

[26] En 1952 Russell se había declarado "no muy satisfecho con ninguna concepción de la ética a que he podido llegar, y es por eso por lo que me he abstenido otra vez de escribir sobre este tema" (*Readings in Ethical Theory*, W. Sellars y J. Hospers, ed., Nueva York, 1952, pág. 1).

[27] John L. McKenney, "Concerning Russell's Analysis of Value Judgments", *Journal of Philosophy*, LV, págs. 382-389 (24 de abril de 1958).

no es un nombre sino una función proposicional: procedimiento y resultado muy cercanos a los nuestros. Concuerdan con los nuestros en cuanto que *1)* ven la analogía entre la relación científica fundamental y la relación axiológica fundamental; *2)* piden un tratamiento análogo de ambas; *3)* resuelven la relación científica fundamental por medio de la teoría de las descripciones, considerando así el valor como un símbolo incompleto, es decir, un símbolo que no tiene un nombre, sino que obtiene su significado en un contexto con otros símbolos. El valor se convierte así en una función proposicional o variable. El procedimiento de McKenney difiere del nuestro en que no aclara la diferencia entre un contexto analítico y un contexto sintético de tales símbolos. No es suficiente decir que el valor puede ser un símbolo incompleto. Es necesario también especificar el contexto en el que es tal símbolo. Este contexto, si es que el análisis axiológico ha de avanzar, no debe ser analítico —por ejemplo, de psicología o política—,[28] sino sintético. Es decir, que la distinción entre concepto y término que se establece en *La estructura del valor*[29] debe hacerse clara. El propio Russell no hace claras estas distinciones *estructurales* de los contextos de las definiciones contextuales, debido a su concepción empírica de la ciencia. Su concepción de la ciencia como un conjunto de símbolos incompletos se encuentra a la mitad del camino que conduce a nuestra teoría de la ciencia como una estructura formal. Al usarla, McKenney ha elevado la concepción material de los valores como deseos, de Russell, a la formalidad implicativa de los conceptos analíticos, pero no a la formalidad axiomática de los términos sintéticos.[30]

Una ética psicológica basada en el concepto de *Gestalt* y que enarbola, no con toda legitimidad, la bandera de la fenomenología, es la que propone Mandelbaum.[31] Éste aborda el problema del valor a través de un análisis "fenomenológico" —"estructural", "situacional", "contextual"— de los juicios

[28] McKenney, *op. cit.*, págs. 386 *ss.*

[29] Págs. 134 *ss.*

[30] Ciertamente, el valor formal de la estructura del valor ha sido derivado por medio de la identificación axiomática, es decir, por la formalización de los datos empíricos. Estos datos fueron los usos de la palabra "bueno" y los conjuntos de propiedades de las cosas. Véase Robert S. Hartman, "Research in the Logic of Value", *The Graduate Record*, Ohio State University, V, 6-8 (enero, 1952). Sobre la teoría del construccionismo de Russell, véase Morris Weitz, "The Unity of Russell's Philosophy", en *The Philosophy of Bertrand Russell*, Paul Schilpp, ed., Evanston, Illinois, 1944, págs. 100-110. Para una enunciación completa de la sugestión de McKenney, véase su disertación *The Problem of a Science of Ethics in the Philosophies of John Dewey and Bertrand Russell*, Ohio State University, 1952.

[31] *The Phenomenology of Moral Experience*, Glencoe, Illinois, 1955.

morales. Volviendo sobre el ejemplo de los moralistas británicos del siglo XVIII, y en supuesto contraste con la escuela lingüística de Oxford, Mandelbaum examina lo que él considera que son los hechos —en oposición al lenguaje— de la experiencia moral, y *describe* las normas que a su juicio se usan en realidad en los juicios de valor, en lugar de *prescribir* las normas que deben usarse. Él también pone pie firme en un concepto analítico, el de "ser adecuado" (*fittingness*), que supuestamente proporciona la base común para todos los juicios morales. Este concepto es interpretado de manera naturalista y es despojado de sus matices dieciochescos. Mandelbaum cree que la determinación de la *differentia* de la clase de los juicios morales —"una de las tareas más fundamentales de una teoría ética"— es una tarea de análisis situacional más bien que de análisis semántico o sintáctico. "Cualquier análisis semántico y sintáctico de tal tipo presupone un conocimiento de la característica de los juicios morales, en lugar de ser un medio de obtener tal conocimiento."[82] Aquí tenemos la acostumbrada mala interpretación empirista del método científico. Como ya hemos visto, es el marco de referencia —el "análisis sintáctico", para usar estos términos inadecuados; la construcción axiomática, para decirlo más adecuadamente— el que determina los fenómenos de la ciencia como la parte práctica de la propia ciencia y el resultado de su método inherente. El desacuerdo de Mandelbaum con la Escuela de Oxford es, pues, más aparente que real.[83] Mandelbaum cree que es imposible determinar las connotaciones de tales términos como "bueno", "correcto" o "debe" sin indagar primero en qué ocasiones y de qué diferentes maneras se usan estos términos. Él representa, pues, el aspecto contextual del enfoque de Oxford, que está inherentemente conectado con su aspecto lingüístico. "Mientras que nuestro objetivo sea el de entender la experiencia moral del hombre, una indagación ética debe cruzar y recruzar constantemente la frontera entre lo que un juicio moral asevera y el aspecto psicológico del acto de juzgar."[84]

"Psicológico" se entiende aquí en una especie de sentido de *Gestalt*. El rasgo que todos los juicios morales tienen en común es el hecho de que un juicio moral directo —un juicio que hace el agente moral en su situación— es siempre una respuesta a una demanda objetiva —una "demanda reflexiva"— de la situación al agente, para completar la situación

[82] *Op. cit.*, pág. 38.
[83] Cf. la reseña del libro por A. H. Nowell-Smith en *Philosophy*, XXXII, págs. 170-173 (abril de 1957).
[84] *Op. cit.*, pág. 39.

justamente de esta manera y no de otra. Un juicio moral directo, en otras palabras, es una demanda de *cierre* (*closure*) situacional en el sentido gestaltista de la palabra. Los juicios morales directos se hacen, y sólo se hacen, cuando una situación es aprehendida como en cierto modo incompleta y necesitada de cierta acción de mi parte para completarla. Este carácter adecuado (*fittingness*) de la respuesta es lo que se da a entender por "correcto" y por "bueno". Es la adecuación de la acción a la situación, incluidos en la situación elementos pasados y futuros tales como las promesas hechas previamente y los propósitos y metas que han de alcanzarse.[85] No hay ninguna adecuación especial, no-natural; la adecuación moral es una variedad de una adecuación genérica que no puede ser definida, pero puede ser reconocida con la ayuda de ejemplos, lo cual es otra afinidad con la posición de Oxford.

Cuáles de estos ejemplos son morales y cuáles no lo son, es, desde luego, el problema. Los criterios de Mandelbaum para el carácter moral específico de una adecuación —la "externalidad" o independencia del valor percibido respecto a nuestras inclinaciones y deseos, la percepción del valor como perteneciente a un estado de cosas al que podemos dar existencia, la pertinencia de este estado de cosas a nuestra situación— pueden ser aplicables a cualquier acción que dé cumplimiento a una situación, pongamos por caso una situación estética, como la terminación de una pintura. Tropezamos aquí con la dificultad de cualquier enfoque situacional y, ciertamente, empírico que intente verdaderamente *analizar* los *detalles* de los fenómenos morales: la proximidad al fenómeno embota la agudeza del instrumento analítico. Esta agudeza reside en la definición sistemática, que es excluida por el enfoque situacional y, ciertamente, por cualquier enfoque empírico. No es excluida, sin embargo, por un enfoque verdaderamente fenomenológico en el sentido continental de este término. El estudio de Mandelbaum no es un enfoque de este tipo, a pesar de su título; y al llamarlo una "fenomenología de la experiencia moral", colocándolo así en la misma categoría de las obras, pongamos por caso, de Nicolai Hartmann, Strasser y Christoff, se confunde al lector en cierto grado y el propio autor se veda una comprensión verdaderamente fenomenológica que penetre hasta el meollo de la experiencia moral de tal manera que conduzca a una sistemática axiológica. En este respecto, el análisis de Nicolai Hart-

[85] Para una propuesta anterior de este tipo, véase Robert S. Hartman, "The Moral Situation: A Field Theory of Ethics", *Journal of Philosophy*, XLV, págs. 292-300 (20 de mayo de 1948).

mann del triple nexo finalista[36] es una explicación más penetrante y precisa de la "adecuación" situacional, una explicación que conduce al umbral mismo de una armazón axiológica sintética y cumple la misión metodológica de la verdadera fenomenología: conducir hasta (o cerca de) la esencia sintética del fenómeno. Seguir las implicaciones analíticas de los conceptos filosóficos tradicionales, por otra parte, aun con el ropaje ligeramente modernizado de la terminología psicológica, no es ninguna solución del problema ético, ni, por lo que a eso toca, fenomenología genuina. Es cuasi-fenomenología, donde las categorías situacionales, contextuales, estructurales, se toman como categorías de *Wesensschau*. Puesto que el requisito primordial de la teoría ética en los tiempos actuales es la claridad metodológica, la confusión de la fenomenología y el situacionalismo constituye un obstáculo para la comprensión ética, no importa cuán sugestivos sean los discernimientos ni cuán perceptivas sean las observaciones.

En lo que a esto respecta la axiología de Frondizi[37] es más recta. Éste sigue un curso firme entre la psicología y la fenomenología, viendo el *locus* del valor en la situación concreta. El valor y la valoración no pueden distinguirse radicalmente, ni pueden explicarse tan sólo psicológicamente; pero ambos están combinados en el contexto situacional, donde los elementos subjetivos y objetivos forman un todo. Entre los elementos subjetivos están la vida psicológica presente y pasada del agente, la influencia del organismo, la textura social y natural. Entre los elementos objetivos están las propiedades de la cosa valorada, que la hacen aparecer valiosa independientemente de la reacción psicológica del valorador. Estas propiedades son lo que otros axiólogos han llamado las propiedades hacedoras de bueno, y lamentablemente Frondizi no nos da los detalles de la relación entre ellas y el valor de la cosa. Así, pues, la relación axiológica fundamental permanece una vez más en la oscuridad, y el concepto analítico "situación", aun cuando nos da una valiosa armazón general para el valor, no nos proporciona los instrumentos para penetrar el secreto de esta relación. Por otra parte, parece que la armazón situacional puede ser formalizada lógicamente y en esta forma suministraría estos instrumentos.[38]

[36] Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlín, 1926, cap. 20, c. Para un desarrollo de este concepto, véase Robert S. Hartman, *Can Field Theory Be Applied to Ethics?*, Tesis doctoral, Northwestern University, Evanston, Illinois, 1946.
[37] *¿Qué son los valores?*, México, 1958.
[38] Cf. Robert S. Hartman, "The Moral Situation: A Field Theory of Ethics", *op. cit.* Para más detalles sobre el planteamiento de Frondizi véase el Capítulo 7, sec. 2 del presente libro.

La culminación de la perspicacia ética sobre una base puramente psicológica la alcanza Hilliard,[39] cuya obra es la teoría más minuciosamente hilada con base en una definición particular cualquiera del valor. Puede que no esté de acuerdo con la ley de la parsimonia producir teorías tan detalladas como ésta con base en un aspecto particular del valor, y la dificultad teórica fundamental aparece en la complejidad progresiva de la obra; pero ésta trae consigo una profunda penetración comprensiva en fenómenos de valor diferentísimos, lo cual prueba que, no importa qué teoría escoja uno, no pueden dejar de aparecer resultados valiosos si uno la lleva lo suficientemente lejos y profundiza lo bastante en ella. Si alguna vez ha de existir la "Hedónica", su texto fundamental deberá ser una obra similar a la de Hilliard. Éste no intenta argumentar que su forma de hedónica sea verdadera. Simplemente formula lo que entiende por ella, y procede dentro de un rígido conjunto de definiciones para determinar las aplicaciones de su fórmula. Como tal, su obra es ejemplar dentro de la axiología analítica. La fecundidad de cualquier teoría del valor, particularmente la teoría intuicional a la que Hill "se aviene", se demostrará únicamente mediante el tipo intensivo de trabajo que Hilliard ha emprendido en favor del hedonismo. Y sólo esa teoría superará las teorías analíticas así desarrolladas, cuya elaboración conducirá a un sistema sintético más bien que a un "sistema" analítico, por agudo que sea. Puesto que el desarrollo de la teoría de Moore conduce en efecto a un sistema sintético —precisamente porque "bueno" es analíticamente indefinible—, es metodológicamente superior incluso a un "sistema" analítico tan preciso como el de Hilliard.

El enfoque de Hilliard es clara y precisamente naturalista. El valor, las proposiciones de valor y los juicios de valor son cuestiones de hechos, que tienen el mismo *status* metafísico lógico y epistemológico que cualquier otro método de hecho. Como tales, están abiertos a la investigación y al control científicos, entendiéndose "científico" en el sentido empírico usual. Por otra parte, ni el valor ni las avenidas al valor están externamente establecidos o prescritos, sino que son relativos a las naturalezas de los hombres y los otros organismos, sus necesidades, deseos y propósitos. La base del enfoque de Hilliard es, pues, el hedonismo psicológico egoísta. "En oposición al llamado hedonismo ético, que sostiene que los hombres *deben* perseguir el placer como la única o la principal finalidad, aunque quizá no lo *hacen*, el hedonismo psicológico

[39] *The Forms of Value, The Extension of a Hedonistic Axiology*, Nueva York, 1950.

postula como un hecho dado de la conducta humana (y, por lo que a eso toca, de toda conducta orgánica) que el placer *es* la única finalidad perseguida; en oposición al hedonismo universalista o altruista, como por ejemplo en la mayoría de las formas del utilitarismo —que asevera que es primordialmente el placer de otros lo que puede y debe ser la finalidad de la conducta—, el hedonismo egoísta (pero no egotista) sostiene que cada organismo obra y puede obrar sólo con la finalidad de su propio placer".[40] Sobre esta base, Hilliard define el valor como afectividad que ocurre en la contextura relacional determinada por la reacción de un organismo a un objeto de estímulo.[41] La utilidad, por otra parte, es una característica predicable acerca de cualquier objeto que fue, es o tiene la potencialidad de ser para un organismo particular como un medio intermedio. La utilidad y el valor no tienen relación necesaria entre sí. Un objeto puede tener utilidad y no ser valorado, o ser valorado pero no en virtud de su utilidad.[42] "Una cucharada de aceite de ricino puede tener *utilidad positiva* para un niño enfermo, pero con toda probabilidad tendrá simultáneamente *valor negativo*: en la contextura niño-aceite-de-ricino ocurrirá una afectividad claramente negativa."[43] La utilidad es el concepto secundario, el valor es el primario. Tanto el valor como la utilidad pueden ser reales o potenciales. Un objeto tiene valor *terminal* cuando la afectividad determinada por una reacción ante dicho objeto tiene por razón el objeto mismo, es decir, cuando el objeto es un medio último para el fin de la afectividad. El objeto tiene valor *instrumental* cuando la afectividad determinada por una reacción ante él tiene por razón algún objeto consecuente. De tal suerte, Hilliard distingue estrictamente entre valor intrínseco y utilidad, por una parte, y valor terminal e instrumental, por otra parte, es decir, entre axiología y teleología. El significado del término "bueno" se deriva del de "valor", específicamente "valor positivo". "Bueno" es el adjetivo general predicable acerca de todos aquellos objetos que han ocasionado, están ocasionando, habitualmente ocasionan o probablemente ocasionarán afectividad positiva al formar una contextura relacional con cualquier organismo. Tales objetos son *buenos para* ese organismo. Así como valor es siempre valor *para*, bueno es siempre bueno *para*.[44] En una axiología formal, desde luego, "bueno" y "bueno para" deben distinguirse estrictamente; la identificación de las dos formas —y

[40] Hilliard, *op. cit.*, pág. 6.
[41] *Op. cit.*, pág. 42.
[42] *Op. cit.*, pág. 46.
[43] *Ibid.*
[44] *Op. cit.*, pág. 207.

por lo tanto la omisión de la distinción lógica entre ellas— caracteriza el procedimiento analítico de la teoría de Hilliard y otras similares, en oposición al procedimiento sintético de la axiología formal. Pone de manifiesto la relatividad de este tipo naturalista de bondad. Bueno es relativo y está sujeto a una referencia temporal. Lo que es bueno para un organismo puede ser malo para otro. Ningún objeto es bueno para todos los organismos ni para cualquier organismo en todo tiempo. El adjetivo "bueno" no es aplicable al universo, puesto que el universo es un todo, y una relación sólo puede existir entre partes. No hay nada de lo que pueda decirse que es bueno para el universo, mientras que sí puede decirse que el universo es bueno para sus seres. Así, pues, "bueno para" puede predicarse *acerca del* universo. Pero no es aplicable a éste.[45]

Hilliard es tan explícito en la axiología aplicada como en la general. El valor estético es aproximadamente coextensivo con el valor terminal o intrínseco. La obra de arte es única, y de manera notable. Considérese un vaso de vino de Borgoña que es disfrutado en razón de sí mismo. Este "vaso de vino de Borgoña" es un complejo de elementos de la experiencia —ciertos matices del rojo, un sabor particular, una cierta forma visual desde cierto punto de vista, frescura, etc. Los expertos, según Hilliard, distinguen 158 elementos. Todos éstos aprehendidos en cualquier combinación, pueden, en una ocasión particular supuesta, formar el objeto estético que está siendo disfrutado, "un vaso de vino de Borgoña", de modo que estos elementos son $2^{158} - 1$ ó 3.6×10^{46} variaciones de tal experiencia.[46]

El valor económico es el correlato instrumental del valor estético, aproximadamente coextensivo con el valor instrumental. El valor económico implica una creencia en la utilidad del objeto valorado. La utilidad económica es una especie del género utilidad, consistiendo la *differentia* en que el objeto acerca del cual es predicado es real o potencialmente un medio intermedio para la producción, distribución o intercambio de objetos incluidos en la denotación de riqueza. La riqueza es la clase de todos aquellos objetos que son medios reales o potenciales para el valor. Hilliard extiende esta sen-

[45] *Op. cit.*, pág. 207. La aseveración de Hilliard no es verdadera según la axiología formal. *A es bueno para B* significa que *A* y *B* están en diferentes clases pero que la intensión de *A* es parte de la de *B* (véase *La estructura del valor*, pág. 238). Según esta definición, es obvio que cualquier ente en el universo puede ser bueno para el universo; pero que el universo puede ser bueno para un ente sólo tal y como su intención es parte de la de un ente. Tal ente puede ser sólo el hombre cuyo pensamiento puede abarcar la intensión del universo.
[46] *Op. cit.*, págs. 278 *s.* Véase *La estructura del valor*, pág. 266.

cilla fórmula con sorprendente ingeniosidad hasta convertirla en una amplia ramificación de los fenómenos de valor, y así cumple de cierta manera peculiar la tarea de la teoría del valor tal como la concibe Langmead Casserley.

El valor ético también es una forma del valor instrumental, siendo un medio intermedio para la realización de un medio último para la afectividad positiva. Mientras que la especie "valor económico" del género "valor instrumental" trata del objeto de la riqueza, el valor ético trata de un tipo diferente de objeto, a saber, la conducta que afecta a otros individuos de tal manera que induce a una conducta por parte de ellos que a su vez afecta al organismo de la conducta original. Los valores éticos tienen, pues, un aspecto socialmente reflexivo que los valores económicos usualmente no tienen. La labranza del agricultor tiene valor económico independientemente de que cualquier persona sea afectada por ella, pero en la medida en que ninguna otra persona sea afectada (por ejemplo, el agricultor consume sus propios productos), el acto no tiene valor ético, ni positivo ni negativo. Los objetos de la valoración ética pueden tener utilidad. La honradez o la cortesía, por ejemplo, son objeto que, con referencia a un organismo particular, son útiles como medios intermedios para los medios para la satisfacción del organismo. Los objetos éticos son precisamente aquellos que poseen este tipo de utilidad socialmente reflexiva, y ésta es la diferencia entre el valor económico y el valor ético. El amor encuentra valor terminal en otra persona, más bien que en otra cosa. La verdad tiene tanto valor instrumental como valor terminal, el primero refiriéndose a la verdad acerca de objetos —"verdad acerca de"— y el segundo a la verdad como un objeto estético de la construcción intelectual.

La excelencia misma de la obra de Hilliard, el cuidado supremo, la ingeniosidad y la precisión con que se desarrolla la definición analítica básica, muestran con claridad meridiana las deficiencias del método analítico. Al tener que tomar un aspecto material del valor como Valor, tal teoría debe pasar por alto necesariamente un número infinito de distinciones de valor posibles en otras teorías semejantes; y esta infinidad de distinciones pasadas por alto[47] no es compensada por las distinciones que la teoría hace, no importa cuán sutiles e ingeniosas sean. Por el contrario, el mismo número y la misma

[47] Véase, por ejemplo, cómo Hilliard nivela las distinciones entre proposiciones tan fundamentalmente diferentes como "Dios es bueno", "Fulano es un hombre bueno", "Este es un buen martillo", "La leche es buena para los niños", "Es bueno evitar quintas paralelas en el contrapunto estricto", "Esa no es una buena actitud deportiva", "Una dosis excesiva de pastillas contra el insomnio es una manera de cometer

cantidad de distinciones hechas señalan la infinidad de distinciones que no se han hecho; pues cualquier otra definición del valor por medio de un concepto analítico podría hacer distinciones similares, pero de esta paradoja —que mientras más rica es una teoría del valor analítico más revela su pobreza como teoría del valor— sólo puede librar a la teoría del valor un lenguaje del valor de nivel superior, un sistema sintético. Todas las distinciones posibles en las teorías del valor materiales deben aparecer como aplicación de un sistema tal.

Así, pues, lo que falta en Hilliard, y lo que falta conscientemente y en principio, es una explicación de las relaciones del sistema de Hilliard con otros sistemas de axiología. Para tal explicación se necesita un lenguaje formal del valor, una meta-axiología. Hilliard sí examina, por otra parte, la relación de su axiología con las teorías de valores específicos, como los éticos, estéticos, económicos, etc., definiendo estos valores específicos en términos de su definición general del valor. Las obras que tratan, digamos, del valor ético, deben a su vez definir éste en términos de alguna axiología existente. Pero las axiologías existentes son materiales, y definir el valor ético en término de cualquier término material, como la satisfacción, pongamos por caso, no lleva adelante esencialmente la empresa del valor. Por otra parte, hacer tal cosa presupone una explicación de la falacia naturalista y de si la teoría incurre en ella y en qué respecto. En este respecto, la teoría de Hilliard no está tan bien fundada como otras teorías naturalistas, por ejemplo, la de Hourani.[48] Por otra parte, un naturalista tan incisivo como Hilliard no puede decir mucho más acerca de la falacia naturalista como no sea que ésta no logra establecerse como una falacia, y esto ya ha sido dicho.[49] Las refutaciones de la falacia en un nivel menos incisivo que el de Hilliard y Frankena tienen un valor dudoso y son por lo general falaces ellas mismas.[50] Así, pues, quizá es mejor no decir nada acerca de la falacia; y, para una teoría naturalista, decir algo acerca de la falacia no significa necesariamente que la teoría está metodológicamente mejor fundada que una teoría que no diga nada acerca de la falacia. De tal suerte, la teoría de Hourani, que está en un nivel de análisis mucho menos in-

suicidio", "P-QR4 no es una buena jugada de apertura", "Que tengas buenas noches", "Cambridge tiene un buen cuerpo de profesores de griego", "A buen entendedor pocas palabras". (*Op. cit.*, pág. 209.) La axiología debe definir las distinciones valoracionales exactas entre estas proposiciones, más bien que tratar de borrarlas.

[48] G. F. Hourani, *Ethical Value*, Ann Arbor, 1956.

[49] W. K. Frankena, "The Naturalistic Fallacy", *Mind*, XLVIII, páginas 464-477 (octubre de 1939).

[50] Hourani, por ejemplo, confunde la *lógica* de las definiciones con la *psicología* de comprenderlas. *Op. cit.*, pág. 88.

cisivo que la de Hilliard, aun cuando dice más acerca de la falacia naturalista que Hilliard, no está, quizá, mejor fundada que la teoría de éste.

La teoría de Hourani es del tipo más simple. Hourani combina dos viejas muletillas, "felicidad" y "justicia", y define la bondad como "felicidad justamente distribuida".[51] Puesto que éstos son conceptos analíticos vagos y, además, la teoría rinde el tributo usual al habla del hombre de la calle —más específicamente, "el lenguaje ético en el mundo occidental, más particularmente en la parte de éste que habla inglés"—, el rigor lógico[52] y los resultados axiológicos[53] son inadecuados, no sólo a la luz de nuestra norma sintética, sino a la luz de una norma analítica como la de Hilliard.

La de Hilliard es una obra axiológica que usa el método de la precisión analítica y lo aplica a un contenido naturalista. Éste será el caso en todas las obras naturalistas que verdaderamente cumplan su programa. Hasta ahora, la de Hilliard es la única obra completa de este tipo; pero hay acercamientos en la misma dirección: propuestas para la aplicación del método de la precisión analítica —llamado a menudo "científico"— a los objetos axiológicos concebidos como objetos de la ciencia natural. Aquí entran los ensayos de Kraft, Northrop, Rapoport, Davidson *et al.* y Braithwaite. Kraft[54] intenta un análisis lógico-psicológico como fundamento para la "teoría científica del valor". Aplica el análisis lógico y el examen empírico al fenómeno de valor a fin de evitar así tanto el absolutismo indefinido como el subjetivismo ilimitado. Como todos los cognoscitivistas, Kraft busca la *differentia* que todos los fenómenos de valor —morales, estéticos, económicos, etc.— tienen en común. Su resultado es que todos los fenómenos de valor contienen un elemento fáctico y un elemento axiológico. El segundo no puede ser determinado *lógicamente* —el valor puro es un término básico lógico que no puede reducirse a otro concepto—, sino sólo *psicológicamente*. Un juicio de valor contiene, como elemento característico, una actitud frente a un objeto. Su carácter axiológico, sin embargo, no reside en

[51] Cf. la combinación que hace Blanshard de satisfacción y "cumplimientos", pág. 43 del presente libro.
[52] Hourani confunde, por ejemplo, la bondad con las cosas buenas y la verdad analítica con la espontaneidad de la penetración perspicaz; véase por ejemplo *op. cit.*, págs. 87 *s.*, 66.
[53] Cf. la siguiente observación después de una página de examen de la ética cristiana: "El resultado hasta ahora es que no se ha encontrado nada en la ética cristiana que no pueda ser explicado, de acuerdo con la teoría que estoy proponiendo, como algo relacionado con la felicidad del hombre en esta vida y/o en una vida futura. Hay, sin embargo, uno o dos (*sic*) ideales cristianos que no pueden explicarse así" (!)
[54] *Grundlagen einer wissenschaftlichen Wertlehre,* Viena, 1951.

esta actitud, sino en el mandato de asumirla. Un juicio de valor caracteriza un objeto con respecto a la actitud que ha de asumirse frente a él; el valor de un objeto es una "señal para una actitud".

Esta teoría, pues, combina de una manera ingeniosa los aspectos normativos y psicológicos de la valoración. De tal suerte, así como con Blanshard teníamos la combinación de la satisfacción y el cumplimiento, y con Hourani tenemos la de la felicidad y la justicia, con Kraft tenemos la de la normatividad y la actitud. Todos estos, una vez más, son conceptos analíticos, y cualesquiera dos o más de ellos pueden combinarse para formar una nueva teoría del valor analítica. Así, pues, uno podría combinar satisfacción, felicidad y normatividad o cumplimiento, justicia y actitud, en suma, hay $2^n - 1$ posibles diferentes teorías del valor. Aquí n es el número de conceptos —"satisfacción", "cumplimiento", etc.— que han sido identificados en uno u otro momento con el valor. Ninguna de estas teorías logra un avance metodológico, pues todas ellas son analíticas y por lo tanto no proporcionan una norma para juzgar entre ellas. Sólo la axiología sintética puede constituir tal norma. En una axiología formal todas las combinaciones de este tipo deben aparecer en un patrón sistemático.[55]

No hay, según Kraft, ninguna norma absoluta para decidir qué actitudes deben asumirse universalmente frente a cualquier objeto posible: ninguna norma, pues, que haga a los juicios de valor universalmente válidos o inválidos. Por otra parte, los juicios de valor son *fácticos* más bien que axiológicos, forman un sistema racional, y en esa medida la lógica sirve como norma para la validez o invalidez de los juicios de valor. Y, puesto que el aspecto fáctico está siempre conectado con un aspecto axiológico, la determinación lógica es al mismo tiempo una determinación axiológica. Lo que ésta sea en detalle depende de la naturaleza exacta de la conexión entre el aspecto lógico y el axiológico, y, puesto que el segundo no es lógicamente determinable, la naturaleza exacta de la conexión tampoco lo puede ser. "Frente a los términos básicos, cesan la claridad y la precisión con que los juicios de valor pueden ser juzgados como válidos o inválidos."[56] La naturaleza analítica de la teoría termina así en la vaguedad última. El sistema racional de los juicios de valor es meramente un sistema hipotético-deductivo cuyo contenido axiológico está indetermi-

[55] Véase sobre este punto R. S. Hartman, "Comments by Hartman", *The Language of Value*, R. Lepley, ed., págs. 366-369, con referencia a la combinación de Garnett de normatividad, razonabilidad y ser el objeto de una actitud favorable, y Cap. 4, sec. 2 del presente libro.
[56] *Op. cit.*, pág. 262.

nado; puede ser el del egoísmo o el altruismo, la humildad o la superioridad, la negación o la afirmación de la vida. Con todo, hay una clase de sistemas de valor que tiene una pretensión especial, a saber, aquellos que se originan directamente en la cultura humana. Ellos son las condiciones del hombre como ser cultural y son en tal medida universales. Lo que son en detalle depende de la cultura en cuestión. La axiología de Kraft culmina así en un matriz cultural que nos recuerda la de Northrop.

La posición de Northrop, desarrollada a lo largo de varios años,[57] es la de que los valores son ciertas *im*plicaciones y *a*plicaciones de la ciencia natural. Expresado con sencillez, el valor moral, por ejemplo, concierne al hombre, y el hombre es lo que la ciencia natural dice que es. De tal suerte, lo bueno para el hombre depende de lo que dice la ciencia natural. La cuestión, entonces, es qué dice la ciencia natural y cómo lo dice. Northrop comienza en el meollo mismo del método científico, la distinción galileana entre las cualidades primarias y las secundarias, y lo expande hasta convertirlo en una distinción de dos componentes de la vida cultural, el teórico y el estético. La relación entre estos componentes tenía, para Galileo y Newton, "tres términos", debido a la irrealidad de las cualidades secundarias, siendo los tres términos, respectivamente, el objeto material en el espacio y el tiempo "verdaderos, reales y matemáticos" del componente teórico; el observador; y las cualidades aparentes, percibidas por los sentidos en el espacio y el tiempo relativos percibidos por los sentidos, del componente estético. Para Northrop, la relación tiene dos términos y consiste en la correlación de la teoría científica (el componente teórico) y las observaciones empíricas (el componente estético). No sólo los objetos científicos, sino cualquier objeto conocido, presuponen esta relación, que Northrop llama "la correlación epistémica". En el caso de los objetos cotidianos,

[57] *The Meeting of East and West*, Nueva York, 1946. *Logic of the Sciences and the Humanities*, Nueva York, 1947. "Naturalist and Cultural Foundations for a More Effective International Law", *The Yale Law Journal*, 59, págs. 1430-1450 (1950). "The Nature of Concepts and Conceptual Structure", *The Nature of Concepts, Their Inter-relations and Role in Social Structure*, Stillwater, Oklahoma, 1950. "The Importance of Deductively Formulated Theory in Ethics and Social and Legal Sciences", *Structure, Method and Meaning. Essays in Honor of Henry M. Sheffer*, Nueva York, 1951. "The Philosophy of Natural Science and Comparative Law", *Proceedings, American Philosophical Association*, Nueva York, 1952. "Criterion of Universal Ethical and Legal Norms", *Moral Principles in Action*, Anshen, R. N., ed., Nueva York, 1952. "Ethical Relativism in the Light of Recent Legal Science", *Journal of Philosophy*, 52, págs. 649-662 (1955). "Man's Relation to the Earth in Its Bearing of His Aesthetic, Ethical, and Legal Values", *Man's Role in Changing the Face of the Earth*, W. L. Thomas, ed., Chicago, 1956.

el componente teórico es un conjunto de categorías, kantianas u otras. Así, pues, "ser cualquier cosa concreta completa es ser no meramente una cosa inmediatamente conocida por la experiencia, estética y emocionalmente sentida, sino también ser lo que designa la teoría hipotéticamente concebida y experimentalmente verificada".[58] Esta concepción epistemológica tiene consecuencias axiológicas.

Por lo que toca a la bondad moral, puesto que el hombre y la naturaleza aparecen diferentes, dependiendo de la correlación epistémica en diferentes culturas, también el bien para el hombre —y el hombre bueno— aparecen diferentes, dependiendo de esta misma correlación. La idea del bien depende, pues, de la idea del hombre, la cual depende de la idea de la naturaleza, que a su vez depende de la correlación epistémica que caracteriza la cultura particular. Así, pues, en una fórmula, el bien para la cultura es lo que es verdadero para la naturaleza en esa cultura. La palabra "bueno" no es sino un nombre para el conjunto de conceptos elementales utilizados para conceptualizar e integrar la experiencia. No es un concepto dentro de la filosofía, ni es un concepto referente a un dato inductivamente dado en la experiencia. En lugar de eso, es el nombre para todos los otros conceptos del conocimiento cuando son considerados en su interrelación y unidad, no sólo respecto a la ciencia natural y sus verificaciones, sino también respecto a su implicación para el cumplimiento de la naturaleza del hombre, cuando son aplicados a un acto de la conducta humana y a las relaciones humanas. Así, pues, la clase designada por la idea del bien —como lo expresa Northrop con E. Vernon Arnold—[59] es "una clase que incluye todas las clases". Es la palabra usada para designar el conjunto de supuestos básicos en nuestra filosofía. La filosofía moral no debe construirse de manera que exhiba estos supuestos básicos, es decir, como una teoría deductivamente formulada. Cualquier teoría de este tipo tiene en sus postulados todos sus conceptos básicos de común denominador: los conceptos primitivos que se consideran como indefinidos y se usan para definir todos los demás conceptos en la teoría. Este conjunto de conceptos primitivos y postulados es muy pequeño. Los de Newton caben en una página. La definición de sus ocho conceptos definidos más importantes caben en dieciséis renglones. Ello no obstante, este sencillo mínimo incluyó los movimientos de los planetas, la caída de los cuerpos, el péndulo, la palanca, la balanza, el giroscopio y el resto del universo.

Este método, según Northrop, es aplicable también a las teorías normativas. Lo que se necesita es "una articulación

[58] *The Meeting of East and West*, págs. 258, 470.
[59] *Roman Stoicism*, Cambridge, 1911, par. 63.

filosófica de la concepción del hombre y el universo que el conocimiento empírico contemporáneo del hombre y la naturaleza entraña, y la creación de un nuevo humanismo en términos de la nueva idea del bien que esta filosofía más adecuada y científicamente basada define... Esa concepción de la buena conducta y el buen estado es la correcta, válida para todo el mundo, la que se apoya en la concepción de que el hombre y la naturaleza están determinados por la aprehensión inmediata (respecto al componente estético) y por los métodos de la ciencia natural (respecto al componente teórico)".[60] Siguiendo este criterio naturalista, el hombre aprenderá a conocerse a sí mismo y a ser fiel a sí mismo, pues la ciencia natural lo define para él mismo. La ética, pues, debe convertirse en la aplicación de la filosofía natural aplicada. El ético de nuestra época debe convertirse en el intérprete de Einstein y Schrödinger y de su significación epistémica —del mismo modo que en la época de Newton tenía que ser el intérprete de Newton— y debe aplicar lo que ha aprendido a la conducta personal y a las relaciones sociales. La ética debe ser un arte más bien que una ciencia, pues la ciencia es la de los filósofos naturales. Todo lo que el ético tiene que hacer es hacerse cargo y aplicarla. La ética *es* esa ciencia natural así aplicada, y la ciencia natural así aplicada *es* la ética. Para aplicarla, el ético debe conocer también, además del componente teórico, el componente estético de la naturaleza del hombre. Este componente no está *completamente* indeterminado —aunque es el componente teórico el que le da diferenciación *completa*—, pero contiene una diferenciación en sí mismo: cualidades estéticas específicas que varían de persona a persona y de circunstancia a circunstancia. Así, pues, además de lo bueno que puede decirse que es válido para todo el mundo, la teoría también estipula para los buenos relativos, que no rigen para todo el mundo. Así garantiza la riqueza y la variedad de la vida.

La teoría de Northrop es una teoría fascinante, rica y sugestiva; una vez más, como en el caso de Hilliard, podemos decir que va tan lejos como puede ir un argumento analítico. Empero, como argumento analítico, pasa por encima de distinciones lógicas fundamentales; y la más fundamental de esas distinciones sobre las que pasa es la distinción entre *la naturaleza sintética de los postulados formales de la ciencia y la naturaleza analítica de los postulados materiales de una cultura*, y debido a esta omisión el concepto de Northrop de una "teoría deductivamente formulada" está indefinido y su analogía entre el sistema de la ciencia y el "sistema" de una cultura

[60] *The Meeting of East and West*, págs. 258, 470.

carece de validez en su aspecto más fundamental. En lugar de subrayar la similitud entre la filosofía y la ciencia, Northrop debió subrayar su diferencia lógica. De esta manera, y sólo de esta manera, habría podido dar direcciones válidas para la reconstrucción científica de la filosofía moral. Su concepto fundamental de "correlación epistémica" es, pues, demasiado vago para que pueda ser científicamente útil; es un concepto analítico más bien que sintético. Con todo, Northrop se acerca notablemente a nuestro propio punto de partida; ciertamente, el suyo es el mismo que el nuestro: la diferencia entre las propiedades primarias y las secundarias. Su teoría falla porque él no llega a analizar esta distinción formal y científicamente en lugar de analítica y filosóficamente. Al dejar de analizar el componente teórico de manera verdaderamente teórica, no logró ver la verdadera importancia teórica del componente estético, y le dio a este componente una importancia que es teóricamente impertinente. Además, no advirtió que su investigación debía ser una investigación teórica y no estética. De tal suerte, confundió el contenido de su indagación con su método —la falacia del método que nos hemos encontrado tan a menudo— y oscureció su asunto estéticamente en lugar de iluminarlo teóricamente. En otras palabras, el método de Galileo y Newton era correcto y no necesitaba haber sido enmendado para hacer en el componente estético el hincapié debido; debió haber sido *aplicado a* este componente.[61]

La correlación epistémica no es doble, pero tampoco es triple en el sentido galileano-newtoniano; es cuádruple en el sentido fenomenológico-whiteheadiano descrito anteriormente:[62] comenzando con abstracciones analíticas de material sensorial pasa a través de *Wesensschau* esencial, a la construcción sintética y por lo tanto a la aplicación del sistema construido, al material original así nuevamente reconstituido. Si Northrop hubiese analizado la relación de esta manera, su "bueno" habría coincidido con el nuestro y habría venido a ser una relación lógica más bien que natural. Su teoría adolece de la vaguedad de una base analítica. Lo mismo sucede con sus aplicaciones. Northrop aplica su teoría de muchas maneras —el mediador sistemático entre el carácter de las leyes naturales y el de las leyes morales de una civilización son las leyes jurídicas— y así, al igual que Hilliard, cumple parte del programa de Langmead Casserley de una teoría del valor humanamente pertinente. Pero la pertinencia es la pertinencia inadecuada de los conceptos analíticos, no la adecuada de los

[61] Cf. R. S. Hartman, "Value, Fact and Science", *Philosophy of Science*, XXV, págs. 97-108 (abril de 1958) y *La estructura del valor*, págs. 200 *ss.* sobre la "carencia del valor de la ciencia del valor".
[62] Véase las págs. 134 *ss.* de *La estructura del valor*.

conceptos sintéticos. Más aún, sus aplicaciones son válidamente verdaderas sólo si su supuesto básico es correcto, que la naturaleza del hombre es lo que la ciencia natural declara que es. Si resulta que la ciencia natural —y, ciertamente, la correlación epistémica— son impertinentes al conocimiento de su propia naturaleza por parte del hombre, la filosofía de Northrop también resultaría impertinente. El análisis sintético de la relación epistémica conduce al resultado de que la ciencia natural *es* impertinente a la naturaleza moral del hombre, y de que debe crearse una ciencia totalmente nueva, la axiología formal, para explicar esta naturaleza; una ciencia en que la relación epistémica tiene otros aspectos diferentes de los que tiene en la ciencia natural. Northrop comete la falacia metafísica.

Mientras Northrop ve el fenómeno esencial de la filosofía moral en la relación entre la teoría y los fenómenos que ésta explica, Rapoport, Davidson *et al.* y Braithwaite lo ven en un fenómeno, el de la elección o preferencia en las situaciones humanas. Todos ellos aplican métodos científicos al fenómeno: Rapoport el operacional, Davidson *et al.* el axiomático, y Braithwaite el matemático.

Rapoport [63] propone una "ética operacional". La *ética operacional* descansa en la premisa pragmática de "que las reglas de conducta y las finalidades no deben ser enunciadas *a priori*, sino que deben surgir como el resultado del mejor método de indagación que tengamos a nuestra disposición. Por lo tanto, las finalidades (lo 'bueno', los 'fines últimos', etc.) de esta ética no pueden ser enunciadas explícitamente... Siempre existe la posibilidad de que mejores métodos de indagación revelen finalidades más deseables... Así como no hay ningún acto absolutamente final en la ciencia, tampoco hay ningún bien absolutamente supremo en la ética operacional".[64] Los valores pueden ser *postulados* del mismo modo que uno postula hipótesis científicas. Algunos de estos valores pueden ser apoyados por el éxito en su aplicación, y otros no. Los valores son las necesidades invariantes del hombre. La ética debe ser una indagación acerca de qué tipo de conducta puede satisfacer más efectivamente estas necesidades. La ética operacional se apoya, pues, en la sociología del conocimiento y en la teoría psiquiátrica moderna. Es una indagación empírico-científica. La interrogante crónica: "¿Puede aplicarse la ciencia a la ética?", recibe respuesta, desde el punto de vista operacional, cuando se dice que los fines invariantes básicos de los hombres *no* están sujetos a la discusión ética —que tiene que ver con las elecciones— porque *no tenemos otra elección* sino perseguir

[63] Anatol Rapoport, *Science and the Goals of Men*, Nueva York, 1950. *Operational Philosophy*, Nueva York, 1953.

[64] *Operational Ethics*, pág. 116.

esos fines. Éstos, sin embargo, pueden ser determinados por una investigación científica, del mismo modo que los medios fisiológicos son determinados así. El método de reducir la ética a la ciencia es, pues, el de reducir a un mínimo el número de fines que estamos eligiendo. Los fines invariantes últimos son el objeto final de la ética, pero al llegar a ellos la ética deja de ser ética y se convierte en ciencia natural. Así Rapoport, dándole una vuelta al argumento naturalista, llega a la misma conclusión positivista.

2. Formalistas naturalistas

Mientras que los semi-cognoscitivistas son sensitivos a la naturaleza axiológica del valor, pero carecen de sensibilidad para su naturaleza cognoscitiva, los empiristas naturalistas son sensitivos a la segunda, pero carecen de sensibilidad para la primera. Los semi-cognoscitivistas, por decirlo así, sacrifican la inteligibilidad de la percepción del valor en aras de su carácter axiológico; los cognoscitivistas empíricos sacrifican la comprensión de su carácter axiológico en aras de su inteligibilidad. En ninguno de los dos casos se hace comprensible la esfera del valor *como tal*.

Los formalistas naturalistas avanzan en la dirección del conocimiento axiológico genuino por medio de una comprensión más refinada de la naturaleza de la cognición. Ellos advierten que el método es, si no más importante, cuando menos tan importante como el contenido; y aun cuando la mayoría de ellos todavía vinculan el valor a algún concepto analítico, elaboran este concepto de una manera formal más bien que material e ingenuamente implicativa. Aunque la naturaleza "formal" de sus "sistemas" sigue siendo analítica, vinculada como está al concepto analítico en cuestión, su énfasis en el método *comienza* cuando menos a señalar hacia un genuino sistema formal más bien que material axiológico.

Davidson, McKinsey y Suppes[65] utilizan un principio ordenador opuesto al de Rapoport. En lugar de reducir el número de fines posibles a fin de evitar la contradicción entre ellos, se esfuerzan por encontrar un marco de referencia universal que explique todos los tipos posibles de procesos de preferencia, siguiendo así el método axiomático de la ciencia. Su teoría del valor es una teoría formal; y, puesto que está basada en un fenómeno naturalista, el de la elección, es una teoría formal naturalista. Por otra parte, la elección no es para ellos un asunto de la propia ciencia natural, como lo es para Rapoport,

[65] *Outlines of a Formal Theory of Value*, I, Stanford, California, 1954.

sino de un marco de referencia *sui generis*, producido *ad hoc*, para el propósito inmediato. Este marco de referencia, por lo tanto, no es constructivo o sintético en el sentido de que decida autónomamente su asunto, la elección, como lo hacen las teorías en la ciencia física, sino abstractivo o analítico y que elabora el asunto a la mano de una manera axiomática, o, si reservamos el término "axioma" para los sistemas sintéticos, de una manera teórica. Davidson, McKinsey y Suppes no identifican un elemento de la lógica con el valor, definiendo el valor sintéticamente en términos de este elemento, del mismo modo que Galileo identificó un elemento de las matemáticas, las secciones cónicas, con la trayectoria de un proyectil y definió esta trayectoria sintéticamente en términos de este elemento, sino que definen el valor analíticamente, como preferencia, y luego aplican la lógica de las relaciones a la preferencia como una relación. Aun si pasamos por alto la definición analítica del valor como preferencia, no tenemos aquí una identificación creativa-constructiva de la preferencia con un elemento de la lógica que nunca ha estado conectado con el valor; pero tenemos la aplicación usual de la lógica que sirve para adecuar ese término —"preferencia"— al valor. Tenemos así la elaboración formal de un concepto analítico. El resultado es una teoría empírico-formal, similar en el método a la de Hilliard, aunque mucho menos rica en contenido. Pero no es una teoría formal *a priori*. Ésta sería no-naturalista, del tipo que examinaremos en el siguiente capítulo.

Davidson *et al.* consideran que la función general de la teoría del valor "formal" es la de proporcionar criterios "formales" para la decisión, la elección y la valoración racional. Del mismo modo que la lógica puede ser utilizada para definir condiciones formales necesarias para la creencia racional, la teoría del valor se usa para definir condiciones "formales necesarias" para la elección racional. Estos autores no subrayan suficientemente la diferencia entre la formalidad sintética de un sistema lógico y la "formalidad" analítica de una teoría material a cuyos conceptos analíticos es *aplicada* la lógica formal.[66] El asunto de su teoría lo constituyen los sucesos, actos, objetos o finalidades a los que se atribuye valor, y la relación ordenadora de preferencia, equivalencia en valor y diferencia en valor. Su teoría intenta establecer un "patrón de preferencia racional" —un patrón de preferencia que sigue las reglas de las relaciones transitivas— y examinar el problema de medir las preferencias. De los cuatro posibles procedimientos de medición, o sea, por *1)* escala absoluta (aplicada a la cardinalidad de las clases), *2)* escala de proporción (masa,

[66] Véanse págs. 275 *ss.* del presente libro, Capítulo 6, sec. 4.

largo), *3)* escala de intervalo (longitud, tiempo), *4)* escala ordinal (escala de viento de Beaufort), los autores consideran que la preferencia es mensurable por medio de la tercera escala y la "jerarquización de la preferencia racional" por medio de la cuarta. Las mediciones en cuestión son las más débiles de las escalas posibles; más aún, lo que miden es el *valor* sólo si se identifica éste con la preferencia, lo cual significa incurrir en la falacia naturalista. La axiología formal mide el valor *directamente* y por medio de todas las escalas disponibles.[67]

En la medida en que la teoría de Davidson *et al.* es axiomática —teórico-axiomática más bien que sistémico-axiomática— y puesto que en una teoría axiomáticamente formulada sus nociones primitivas y definidas tienen un significado sólo como parte de la teoría, el enfoque de estos autores eliminaría la necesidad de que la teoría del valor dependa de los recursos inadecuados e inflexibles del lenguaje ordinario, como lo hace la Escuela de Oxford, y de que tenga que ayudar a superar la frustración que es resultado de un intento de explicar los conceptos básicos del valor aislados de una teoría coherente. Pero no eleva la *teoría* del valor al nivel de *ciencia* del valor, no convierte la base analítica de la teoría en una base sintética. La teoría es una especie de meliorismo naturalista. Mientras que el meliorismo no-naturalista se basa en la relación sintética de la mejoridad,[68] el meliorismo naturalista se basa en la relación analítica de la preferencia. En la base de sus tres formas lógicas, ***X es preferido a Y, Y es preferido a X, X es igual en preferencia a Y***, pueden construirse patrones que, mediante el uso de consideraciones de probabilidad, pueden edificarse con una complejidad cada vez mayor. El valor de tal teoría, si se la desarrolla plenamente, sería el mismo que el de la de Hilliard: su misma complejidad e ingeniosidad pondrían de manifiesto su insuficiencia axiológica.

En tanto que Davidson *et al.* aplican consideraciones estadísticas a los problemas del valor, Braithwaite[69] aplica consideraciones de valor a los problemas estadísticos. Él cree que tales consideraciones determinan en cierta medida la elección entre hipótesis estadísticas, y que así lo ético "irrumpe" en la lógica inductiva. Por otra parte, él aplica cálculos de probabilidad al problema de la elección y la preferencia.[70] Su ejem-

[67] Véase *La estructura del valor*, págs. 289 *ss.* También Robert S. Hartman, "The Logic of Value", *Review of Metaphysics*, XIV, 3, págs. 389-432 (1961).

[68] Véanse págs. 201 *ss.* del presente libro.

[69] *Scientific Explanation. A Study of the Function of Theory, Probability and Law in Science*, Cambridge, 1953. *Moral Principles and Inductive Policies*, British Academy, Londres, 1953.

[70] *Theory of Games as a Tool for the Moral Philosopher*, Cambridge, 1955.

plo es una situación de dos vecinos, Mateo y Lucas, uno de los cuales es trompetista de jazz y el otro pianista clásico, cuyos ensayos son una fuente de discordia. Braithwaite demuestra con la ayuda de la teoría de los juegos cómo es posible el arbitraje entre los dos. Si ellos *no* están dispuestos a cooperar, puede formularse el proceder no-competitivo más sensato y el proceder competitivo más prudente para cada uno de ellos; si *están* dispuestos a cooperar, la teoría ofrece la solución más justa para ambos. El argumento descansa sobre la idea de que la lógica de la situación de colaboración general es isomorfa con la geometría de una parábola. Esta última es una envoltura de líneas (una parábola de línea o parábola-rollo), determinada de manera única para las cuatro estrategias puras disponibles para los colaboradores, a saber, que Lucas toque solo, que Mateo toque solo, que ninguno de los dos toque, o que los dos toquen. La importancia de la parábola se desprende del hecho de que ésta tiene una dirección definida, o sea la de su eje; esta dirección, que no es arbitraria puesto que se desprende naturalmente de la lógica intrínseca de la situación, da un método de comparación de las escalas de preferencia de los dos colaboradores. "Y si se puede hacer esto, será posible medir (por medio del método de probabilidad-combinación-indiferencia) la ventaja relativa que Lucas tiene sobre Mateo o Mateo sobre Lucas, para los diferentes resultados posibles."[71] Braithwaite calcula que la decisión justa sería conceder, de un total de 43 sesiones de ensayo, 17 a Lucas y 26 a Mateo. Así, pues, en cualquier disputa entre dos partes, en la que las proporciones de preferencia puedan ser determinadas, la teoría de los juegos puede impartir justicia exacta. Esto da al axiólogo el papel de un árbitro similar al de un juez. Si Lucas y Mateo fueran a consultar a Braithwaite acerca de cómo obrar en su situación específica, el procedimiento sería el siguiente. Braithwaite les diría que no podría darles ningún consejo a menos que le proporcionaran los datos pertinentes, ofreciendo suficiente información acerca de su preferencia por los posibles resultados alternativos de su colaboración eventual y por las combinaciones de probabilidades de estos resultados alternativos, para hacerle posible a él medir separadamente cada una de sus escalas de preferencia. Él haría entonces "algunos sencillos cálculos matemáticos", como resultado de los cuales haría la recomendación específica mencionada, explicando en detalle sus razones y confiando en que "la dulce razonabilidad de [sus] parábolas" los convencería. Este procedimiento, cree Braithwaite, daría una "explicación" o "reconstrucción racional" del concepto *sensato-*

[71] *Op. cit.*, pág. 27.

prudente-y-justo en situaciones de colaboración, que hasta ahora ha sido usado de manera suelta por el sentido común y ahora está siendo apretado por un método preciso. De tal suerte, Braithwaite considera que haría "una pequeña contribución a la realización del sueño de Condorcet de *éclairer les Sciences morales et politiques par le flambeau de l'Algèbre*".[72]

Aquí tenemos un avance significativo en la dirección de la cognición científica, es decir, sintética, de los fenómenos del valor. El método de Braithwaite es verdaderamente científico en el sentido definido: él *descubre* un isomorfismo entre una situación de valor, por una parte, y un patrón formal, por la otra, isomorfismo que no se había visto antes y que hace sintéticamente precisos conceptos que anteriormente eran analíticos, tales como "sensato", "prudente" y "justo". Braithwaite *construye* así un sistema verdaderamente axiomático y *aplica* este sistema a la situación para la que fue inventado. Desgraciadamente, esta situación no es la situación del *valor*, sino la de un valor *particular*, la elección, y por lo tanto el procedimiento sintético es demasiado limitado para servir como base para una axiología formal general. Con todo, en una axiología tal el patrón de Braithwaite debe encontrar un lugar, del mismo modo que el patrón de Oresme encontró un lugar en la teoría general del movimiento de Galileo,[73] y el patrón del propio Galileo un lugar en la teoría general de la gravitación de Newton.

El mayor avance posible por el lado del naturalismo en la dirección del conocimiento sintético del valor sería la proposición de no usar ningún contenido de una ciencia ni ningún contenido de una teoría del valor, sino aplicar el *mero método de la ciencia al valor en general*. Esto, desde luego, trascendería la armazón del naturalismo y sería una teoría formal no-naturalista. El mayor avance posible en esta dirección dentro del naturalismo sería la proposición de aplicar el mero método de la ciencia a un contenido valoracional. Tal contenido sería aún naturalista en el sentido de que no es el Valor mismo; pero no sería naturalista en el sentido de que es un objeto de la ciencia natural como en la "elección" de Rapoport; sería un objeto de la axiología, como en la "elección" de Braithwaite. Pero no sería *el* objeto de la Axiología, el Valor mismo. Sería, pues, "naturalista" en el sentido formal, pero

[72] *Op. cit.*, pág. 54.
[73] N. Oresme, *Tract. de configuratione intensionum*, pars III, cap. 7; Galileo, *Dos Nuevas Ciencias*, Tercer Día, Teor. I., Prop. I. Las dos pruebas están traducidas y comparadas en O. Becker, *Grundlagen der Mathematik*, Friburgo, 1954, págs. 133 *ss.* Obsérvese que los orígenes matemáticos de la ciencia natural en la Edad Media se referían a las intensiones más bien que a las extensiones, a las cualidades más bien que a las cantidades.

no naturalista en el sentido material.[74] El mayor avance posible dentro del naturalismo hacia el conocimiento formal del valor es, pues, el naturalismo formal o formalismo naturalista, en el sentido más amplio: siendo la *forma* en cuestión el propio método científico y no una sección específica de éste, como en Braithwaite y otros autores similares.[75] Examinaremos las concepciones de esta naturaleza en una escala de precisión menguante del método "científico" propuesto.

Sumamente preciso en su exigencia de una ciencia del valor que siga los lineamientos del *método* de la ciencia natural, pero no del *contenido* de ésta, es Margenau.[76] Si la ética, y en general la teoría del valor, tiene alguna metodología, debe suponerse que ésta es similar a la de la ciencia natural, pues éste es el único método de conocimiento preciso que tenemos. Por otra parte, es imposible deducir por secuencia lógica las normas de cualquier ética a partir del contenido de una ciencia. Sólo la estructura primaria de una ciencia puede manifestarse en la ética, y así debe ser si es que esa disciplina ha de compartir la vitalidad y el poder de auto-corrección de la verdadera ciencia. Por "ciencia" Margenau entiende, como nosotros, la ciencia exacta o deductiva, restringiendo sus consideraciones a las disciplinas que tienen una estructura matemática o lógica. Lógicamente, la ciencia deductiva tiene tres fases: la postulativa, la explicativa y la verificativa. Los postulados son creaciones humanas que son válidas si la experiencia justifica sus consecuencias. Los postulados científicos, pues, son normas de pensamiento que, plenamente formuladas y claramente entendidas, se aceptan como verdaderas para fines metodológicos y se las sigue consecuentemente con el mayor cuidado en todos los procedimientos deductivos. Habiendo formulado claramente sus principios básicos, la ciencia avanza a su segunda fase, la explicativa, y deriva de sus principios aquellas conclusiones que el experimento es capaz de probar. Mientras que la formulación de postulados es una cuestión de genio, expli-

[74] Desgraciadamente, estos dos sentidos de la palabra, contenidos en la "falacia naturalista" de Moore, nunca han sido claramente distinguidos. "Placer" es un término de valor, pero no es el término "valor". Identificarlo con el valor es una confusión de la especie con el género. "Evolución" es un término fáctico, no valoracional, y confundirlo con el valor es una *metabasis eis allo genos*, una confusión de dos géneros. La primera es la confusión formal, la segunda es la confusión material contenidas en la "falacia naturalista" de Moore. La primera es lo que llamamos la falacia moral, la segunda es nuestra falacia metafísica.

[75] Cf. Nicolas M. Smith, Jr., "A Calculus for Ethics: A Theory of the Structure of Value", *Behavioral Science*, I, págs. 111-142, 186-211 (abril, julio de 1956).

[76] "Scientific Ethics", *Scientific Monthly*, 69, págs. 290-296 (1949). "Remarks on Ethical Science", *The Nature of Concepts, Their Interrelation and Role in Social Structure*, Stillwater, Oklahoma, 1950.

cable por la psicología del descubrimiento, la explicación es un asunto del analista, del teórico, que prepara el material científico para la orientación del experimentador. La verificación, la tercera fase, no es una simple cuestión de mirar y ver, sino un procedimiento complejo. La ética, si es que ha de tener alguna estructura, ciertamente debe tener postulados y explicaciones, aun cuando la verificación sea dudosa. Margenau hace un alegato en favor de una forma postulacional de Ética, cuyo punto de partida debe ser un conjunto de preceptos básicos. La explicación en el campo de la ética sería la casuística, una fase muy descuidada hoy día. La verificación es más difícil aún en la ética que en la ciencia, debido a la complejidad de los problemas y a los prejuicios que se adhieren a éstos. El problema esencial es, desde luego, la naturaleza de los postulados. El primer problema aquí es la relación entre la ética y la teoría de los valores. Si los postulados de la ética son los de los códigos morales, y los códigos morales se basan en preceptos tales como los Diez Mandamientos, la Regla Áurea y otros por el estilo, entonces son comparables con las generalizaciones empíricas en la ciencia. Pero, como hace claro Margenau, las ciencias deductivas no son meras generalizaciones de los hechos de las observaciones inmediatas. A fin de dar un punto de partida postulacional verdaderamente deductivo a la ética, debe haber una teoría del valor. En otras palabras, a fin de poner en marcha un código moral, primero debemos ponernos de acuerdo acerca de nuestros valores y luego tratar de implementar este acuerdo mediante reglas de acción. Así, pues, una teoría del valor es para la ética lo que una teoría científica para la parte empírica de la ciencia. Y, dice Margenau, el debate en la ética y la teoría del valor podría por lo tanto ser el mismo que en la ciencia; no implica ninguna diferencia el que la ciencia parta de la teoría y proceda hacia los hechos o parta de los hechos y los generalice en teorías. La ciencia ha resuelto su problema mediante el complejo proceso de acercar ambos extremos a su medio. Tanto las teorías como los hechos son partes esenciales de su metodología. Apenas es posible decir cuál es primario, y lo mismo parece ser el caso en la ética. Los fenómenos del valor son primarios en su condición de cosa dada, como los hechos en la ciencia, empero no ofrecen criterios para su significación axiológica. Se necesita un conjunto de normas para estimarlos a fin de seleccionar entre lo valioso y lo ruin. Uno podría incluso ir más lejos y alegar que las normas pueden ser los generadores de nuevos valores, así como las nuevas teorías pueden exigir nuevas observaciones. Parece claro que todos los enfoques que buscan estrechamente valores existentes y tratan de arribar a un código moral partiendo de éstos, son

fútiles. Las normas de la ética, según esta concepción, deberían ser respetadas sin excepción, como las teorías en la ciencia. Su validez debería ser absoluta aun cuando, al igual que los axiomas científicos, cambiaran con el tiempo.

El programa de Margenau es casi perfecto para una ética genuinamente científica; la única imperfección en su presentación consiste en que no subraya bastante la diferencia entre la generalización inductiva y la sistematización deductiva. Esta diferencia es de suma importancia en la teoría del valor hoy día, y en este respecto se viene abajo la simple analogía entre el método de la ciencia *de hoy* y la axiología. La analogía debe ser entre los *orígenes* de la ciencia natural y la axiología. *Hoy* la ciencia "acerca ambos extremos a su medio"; puede permitirse hacer tal cosa porque Galileo estableció el marco empírico-deductivo, y por lo tanto las reglas del juego. Pero, como se ha explicado en el Capítulo III de *La estructura del valor*,[77] hay toda la diferencia concebible entre una ciencia que tiene que ser establecida originalmente y cuyo marco de referencia tiene que ser determinado de manera creadora, y los refinamientos que tienen lugar *dentro de un marco establecido*. Entre Aristóteles y Galileo hubo una diferencia de *clase*, pero entre Galileo y Newton (y entre Newton y Einstein) hubo sólo una diferencia de *grado*. La axiología, hoy día, debe dar el paso de Aristóteles a Galileo, y, por lo tanto, el debate en la ética y en la teoría del valor *no puede* ser el mismo que en la ciencia. La axiología no puede todavía acercar los extremos —el práctico y el teórico, el inductivo y el deductivo, el material y el formal, el analítico y el sintético— a su medio porque *uno de los extremos*, el teórico, deductivo, formal, sintético, *todavía falta*. Sólo cuando éste es suministrado, como está haciéndolo la axiología formal, puede jugarse el juego científico en el sentido de Margenau. Hasta entonces no *hay* ciencia axiológica, sino únicamente filosofía axiológica —práctica, inductiva, material y analítica— como en el caso de la alquimia. No ver esto claramente nos hace incurrir en falacias. De tal suerte, Margenau, como Einstein,[78] confunde principios éticos analíticos, como los Diez Mandamientos o la Regla Áurea, con principios axiológicos sintéticos. Sólo éstos, y no aquéllos, pueden servir como axiomas para la ciencia del valor.

Mientras Margenau da especificaciones explícitas para una axiología científica que sin embargo no es ciencia natural, Raphael[79] da un bosquejo de tal axiología, o cuando menos de tal ética. Raphael se ocupa de dos problemas: el primero, encontrar un criterio común para toda acción correcta, o la

[77] Págs. 145 *ss.*
[78] Véase las págs. 171 *ss.* de *La estructura del valor.*
[79] *Moral Judgment*, Londres, 1955.

relación entre lo correcto y lo bueno; el segundo, descubrir la naturaleza del juicio moral. Al primero lo llama un problema de la *lógica de la moral*, al segundo un problema de la *metafísica de la moral*.

La *lógica de la moral* tiene que ver con el sistema exhibido o implicado por los juicios morales. Tiene que examinar las relaciones lógicas mutuas de los conceptos morales —por ejemplo, si la bondad implica obligación o viceversa— y con los principios morales generales —por ejemplo, el principio de la obligación—, y averiguar si el sistema de principios entrelazadores así constituido puede mostrarse en una jerarquía de dependencia. En suma, el asunto de la lógica de la moral es mostrar la estructura lógica del sistema moral (o del lenguaje ético). Sus datos primarios son los juicios morales que se hacen en la vida ordinaria. La lógica de la moral tiene la tarea de hacer explícito lo que está apenas implícito en estos juicios y, así, de aclarar y refinar las relaciones entre las proposiciones morales. El método para hacer esto es el de toda sistematización: la búsqueda de principios generales y el hacer que estos principios sean consecuentes entre sí cuanto con los hechos particulares que pretenden cubrir. La primera clase de consecuencia es la coherencia del sistema de proposiciones generales. La segunda es concordancia con los hechos o datos particulares a los que es aplicable el sistema; en el caso de la ética, los juicios morales particulares del sentido común que se hacen en situaciones concretas. El sistema en cuestión es un esquema lógico abstracto que debe satisfacer los requisitos de un sistema deductivo, y al mismo tiempo ser aplicable al conjunto de hechos que pretende sistematizar. La situación es exactamente la misma que en una ciencia empírica, es decir, la aplicación de un sistema lógico a un conjunto de hechos. Así, Raphael formula, por el lado de la filosofía moral, la misma tarea para la ética que Margenau por el lado de la filosofía natural. Por *metafísica* de la moral, él quiere decir un examen de las relaciones del juicio moral con otros sistemas de conceptos y con los hechos de la experiencia.

Raphael ejecuta su programa sugiriendo que "debe" y "bueno" deben ser considerados como los dos conceptos básicos del sistema y preguntando si uno u otro de éstos puede ser eliminado de modo que la *lógica* de los conceptos morales pudiera basarse en un solo concepto. Su resultado es que un sentido de "debe" (o "correcto") es definible en términos no éticos o en una combinación de términos no éticos y "bueno"; otro sentido de "debe" no es definible así. Un sentido ético de "bueno", a saber, la bondad moral, puede traducirse en términos del "debe" moral (y quizá de merecimiento, que en sí requiere consideración); otro sentido ético de "bueno",

a saber, el bien intrínseco distinto del bien moral, no es traducible así. Raphael, por lo tanto, ha eliminado de sus conceptos básicos del sistema ético ciertos sentidos de las palabras "debe" y "bueno", pero todavía le quedan dos nociones éticas independientes, la idea de la obligación moral o "categórica" y la idea del bien intrínseco no moral. Siguiendo a Ewing,[80] Raphael reemplaza entonces el concepto de "bueno" por el de "ser adecuado" (*fittingness*), definiendo "*X* es bueno" como "*X* es un objeto adecuado de una actitud favorable" y "*X* es malo" como "*X* es un objeto adecuado de una actitud desfavorable" (incluyendo prevención y eliminación). La relación entre bondad y obligación es, pues, la de que la adecuación es, en ciertas circunstancias "una estación intermedia en el camino hacia la obligación". Pero esta relación pertenece a la metafísica de la moral; dentro de la lógica de la moral ambos conceptos tienen significados diferentes y son independientes el uno del otro. La noción fundamental de la obligación —y éste es el asunto de la *metafísica* de la moral— es el principio kantiano de tratar a las personas como fines, del cual todos los demás principios de la obligación son formas determinadas. La idea de la obligación moral surge de una conjunción imaginativa de personalidades, una relación interpersonal de pensar en los intereses de otro como si fueran los nuestros. Este principio es un postulado que parece funcionar como una categoría de la acción. Unifica sistemáticamente todos los principios de la obligación. Aun si es inaceptable, dice Raphael, queda el hecho de que algunos de los principios morales tienen relaciones implicativas entre sí, las cuales se desprenden de sus términos éticos así como de sus términos no éticos. Esto, cree Raphael, es en sí mismo suficiente para justificar la concepción de que el juicio moral incluye un pensamiento *a priori*. "Decir que los juicios morales son racionales es simplemente reconocer la posibilidad de una lógica de la moral. Ello no prueba más acerca de los hechos a que se refieren los juicios morales, sino que solamente indica que los juicios morales implican proposiciones y conceptos universales con relaciones lógicas entre ellos."[81] Las teorías empíricas del juicio moral tratan un asunto completamente diferente: la relación del lenguaje o los conceptos éticos con la experiencia. Ellas presuponen una teoría particular de la realidad y tratan de explicar el surgimiento de los conceptos morales a partir de lo que ellas consideran que es real. Con demasiada frecuencia los empiristas han confundido lo que ellos están haciendo —que es la metafísica de la moral— con una explicación de la lógica de la moral.

[80] *The Definition of Good*, Londres, 1947. También véase *Second Thoughts on Moral Philosophy*, Londres, 1959.
[81] *Op. cit.*, pág. 168.

Aunque el sistema de Raphael no es un sistema lógico formal —consistiendo la diferencia, como él mismo lo indica, en que la lógica de la moral, a diferencia de la lógica formal, toma en cuenta el contenido de los conceptos y los juicios, y no meramente formas vacías, y es así una *aplicación* de la lógica formal a un campo específico del pensamiento, más bien que una lógica formal en sí misma—, es uno de los pocos intentos de aplicar la estructura lógica a la filosofía moral. Además, es uno de los poquísimos ejemplos en la ética de un autor que es consciente, hasta cierto punto cuando menos, de la diferencia entre un verdadero sistema sintético y un "sistema" analítico. El de Raphael, desde luego, es del segundo tipo.[82] Él toma ciertos conceptos analíticos —"obligaciones", "adecuación", "fin"— y los pone en orden lógico concatenando, de una manera tan coherente y plausible como es posible, sus implicaciones. Él no *aplica* la axiológica formal a los fenómenos morales, sino que *usa* la lógica ordinaria para argumentos ordinarios con abstracciones materiales: los conceptos mencionados. De tal suerte, desarrolla en un "sistema" —pero no en un *sistema*— conceptos analíticos del tipo que sugiere Margenau, y de manera igualmente errónea para el fundamento de la ética "científica". El sistema de Raphael no es, pues, un sistema sintético, basado en la construcción lógica, sino un sistema analítico basado en la abstracción axiológica. Sus nociones fundamentales son naturalistas, cuando menos en lo que concierne al concepto de adecuación, que es una cuestión de "actitudes", pero también, quizá, en lo que concierne a la base de la obligación, que es simpatía. Por otra parte, estas nociones no son tratadas como asuntos de la ciencia natural, sino de un sistema *sui generis*. Aunque son algo parecidas a las categorías kantianas en su poder implicativo, estas nociones no son sin embargo tales categorías, en parte porque Raphael no las construye como tales, en parte porque carecen del alcance sistemático que las categorías kantianas derivan de su deducción lógica. En otras palabras, no hay en Raphael conexión explícita entre la lógica de la moral y la lógica.

Lo mismo puede decirse de otros intentos encaminados en la misma dirección, tales como los de McCracken, Stofer y Kecskemeti. Para McCracken,[83] el valor es explícitamente una categoría de la comprensión análoga a la categoría kantiana

[82] Como lo son muchos otros, por ejemplo, el de Leonard Nelson; sólo que Nelson confunde constantemente las dos nociones de *sistema*. Su "rigor sistemático" es estrictamente implicativo y filosófico más bien que deductivo y científico en nuestro sentido de la palabra. Véase Leonard Nelson, *System of Ethics*, New Haven, 1956, Introducción.
[83] *Thinking and Valuing*, Londres, 1950.

de la causalidad. En la valoración reflexiva nuestros intelectos están determinados por su naturaleza para formular juicios de valor. Podemos decir *a priori* de toda situación humana que la categoría de valor es aplicable a ella. Por ejemplo, podemos decir *a priori* de cualquier campo sensorial que éste tiene algún valor estético, o de toda situación en la que tenemos que tratar cara a cara con otra persona, que dicha situación nos presentará una escala de posibilidades significativas y una elección en términos de valores. Esto no quiere decir que los juicios de valor —por ejemplo, "El tratamiento que los nazis dieron a los judíos fue malvado"— son "verdaderos *a priori*" o son "sintéticos *a priori*", sino tan sólo que son un resumen de una situación en términos de la categoría de valor, de una manera tal que hace más inteligible su relación conmigo como juez y agente y con otros jueces y agentes. Tal juicio es verdadero en el sentido de que "si yo no pudiera aseverarlo como válido, no sólo para mí mismo, sino también para otros, mi mundo sería menos 'inteligible', considerándose aquí que la inteligibilidad envuelve una relación no sólo con mi pensamiento puro, sino con mis propósitos también. Si yo meramente quisiera decir que me disgusta el que se inflija sufrimiento por motivos raciales, lo diría así. Cuando en lugar de eso hago la aseveración *x* es malvado, estoy haciendo una predicación en términos de la categoría de valor que, por su forma misma, *pretende* objetividad, pretende regir para otros también, y es elegida deliberadamente para expresar esta pretensión. Es cierto que la desvaloración ética de la crueldad es acompañada por sentimientos de disgusto e impulsos de despertar sentimientos similares en otras personas; a menudo es acompañada también por juicios fácticos como: 'Esta situación es del mismo tipo de otras que son castigadas por la ley'; pero ni tales sentimientos ni tales hechos agotan el significado del juicio ético, ni siquiera constituyen su núcleo central. Su predicado, en la medida en que es ético, es irreductible a términos no éticos".[84]

Por lo tanto, la proposición "*x* es rojo" es sólo gramaticalmente similar a la proposición "*x* es bueno". La diferencia no radica en el hecho de que "bueno" es un predicado meramente emotivo, mientras que rojo es una cualidad simple "dada" a los sentidos. La diferencia es que, cuando yo digo "*x* es bueno", caracterizo *toda la situación* en que *x* ocurre, incluida su relación conmigo y con otros agentes o espectadores, reales y potenciales; "*x* es bueno" es, pues, taquigrafía para una descripción detallada de un sistema de relaciones totalmente diferenciado.[85] "Llamar 'buena' a una acción, por ejemplo, es

[84] *Op. cit.*, pág. 13.
[85] *Op. cit.*, pág. 15.

indicar que está *de tal modo relacionada con un contexto de cosas y personas, que el patrón total pone de manifiesto o exige la aplicación a dicha acción de la categoría de valor*, en el sentido especial que ha venido a llamarse moral; y (en el caso de 'bondad') con un hincapié '*pro*' especial. El hincapié '*pro*' reconoce una pretensión positiva respecto de la emoción, la voluntad, el intelecto y compromete a uno a una respuesta activa apropiada cuando se presente la ocasión." [86] De tal suerte, mientras que, epistemológicamente hablando, el "valor" es una categoría *a priori*, objetivamente o en el "lenguaje material", el valor es una propiedad estructural de las situaciones totales. Es, pues, una propiedad relacional compleja; y la búsqueda de cualquiera de los términos de la trinidad tradicional —Belleza, Verdad y Bondad— como una "cualidad simple" es "tirarle piedras a la luna". El concepto del valor no es un concepto de clase derivado inductivamente de experiencias particulares, sino una categoría de la comprensión.

McCracken le saca el mejor partido a esta sugestión. Una buena parte de la historia de la categoría de la causa es comparable con el estado actual de la categoría del valor, especialmente su supuesta indefinibilidad. "Si la idea del valor puede tomarse como una categoría de la inteligibilidad, en analogía con la categoría fáctica de la causa, entonces las teorías del valor pueden ser contribuciones al conocimiento de manera no menos verdadera que las teorías de la causación física; y a la concepción del conocimiento puede atribuírsele el significado más amplio que se le atribuye muy propiamente en el lenguaje ordinario, o sea, de que tiene como finalidad, no la mera descripción de conexiones reales, sino la comprehensión de los datos de la experiencia como datos inteligibles." [87]

Hemos avanzado aquí un paso más en la comprensión cognoscitiva del valor. Obviamente, si el valor fuera una categoría kantiana, como la categoría científica fundamental de la causa, entonces una *ciencia* del valor sería tan sólo cuestión de tiempo. Desgraciadamente, las categorías kantianas no hacen la ciencia, aun cuando hasta cierto punto la explican. Lo que *hace* a la ciencia es una estructura formal aplicable a los fenómenos en cuestión. Con todo, las categorías kantianas van lejos en lo que se refiere a *hacer* una ciencia a partir de la *epistemología*, pues ellas contienen en realidad una estructura formal, debida a la deducción de las categorías a partir de la lógica formal. Así, pues, el valor como categoría kantiana, aunque no crearía una ciencia del valor, podría sin embargo crea una ciencia de la epistemología valorativa, y en la me-

[86] *Ibid.*
[87] *Op. cit.*, pág. 27.

dida en que el conocimiento del valor fuera una ciencia del valor, podría crear tal ciencia. Pero éste sería el caso sólo si el valor fuera ciertamente una categoría kantiana, es decir, una categoría *construida sintéticamente* sobre la base de una deducción a partir de un sistema formal, en el caso de Kant la lógica. Lamentablemente, este prerrequisito de una categoría kantiana —que hace a estas categorías tanto universales cuanto precisas— falta en la explicación de Mc Cracken. Ésta es, una vez más, una explicación analítica e implicativa más bien que sintética y constructiva. Si el valor ha de tener una naturaleza categorial, esta naturaleza no debe ser simplemente *enunciada,* sino deducida de la lógica o algún otro sistema, lo cual le dará alcance sistemático.

La misma deficiencia sistemática encontramos en similares enfoques cognoscitivos de la valoración. La naturaleza desconocida del valor abruma con su propia oscuridad otros enfoques que incluso son profundamente cognoscitivos. Para Stofer[88] también la valoración es una función categorial del hombre. Del mismo modo que la cognición contiene una variedad de categorías ordenadoras, tales como el espacio y el tiempo, que hacen posible delimitar y comprehender los objetos, la valoración depende de una variedad de factores experienciales que son los únicos que hacen posible una selección entre los posibles modos de reacción. Si todas las cualidades sensibles fueran de una y la misma clase, sería imposible una diferenciación de los objetos; todos los sentimientos de placer o dolor serían de la misma clase y la misma intensidad. Stofer distingue entre juicios lógicos, perceptivos y de valor y determina lo *correcto* de cada uno de tales juicios. Los juicios *lógicos* son correctos ya sea porque son consecuentes dentro de un sistema o, si uno juzga lo correcto del propio sistema, si son útiles para la cognición definida. Los juicios *perceptivos* son correctos en la medida en que la percepción sea útil para propósitos definidos. Mientras que el juicio perceptivo y el juicio lógico están limitados a la cognición de procesos y objetos y efectúan la conexión de representación de acuerdo con operaciones simples del pensamiento, el juicio de *valor* contiene además actos físicos que se basan en el contenido de la percepción u otros contenidos de la consciencia; pero trasciende estos contenidos y representa un tipo totalmente diferente de realidades, a saber, valores. Es la función del valor la que hace posible una acción o reacción, animada por un propósito, por parte del sujeto para sí mismo y para otros sujetos. Los juicios de valor son correctos si le ofrecen al sujeto los motivos de su acción necesaria para su elección. El fundamento de la

88 *Über das ethische Werturteil,* Basilea, 1955.

valoración moral es la sensibilidad, basada en el sentimiento y la percepción, y que los hombres poseen en diversos grados que forman jerarquías subjetivas. El objeto de la valoración moral es la conducta humana en cuanto ésta es conativa y sus consecuencias pueden ser examinadas. Así, pues, la teoría del valor de Stofer se basa en última instancia en el concepto empírico cuasi psicológico de la elección. De tal suerte, no es ni puede ser más precisa que este concepto.

Kecskemeti[89] intenta otra explicación racional de la valoración, sobre la base del desacuerdo moral, no tan exacta como la de Braithwaite, sino por medio de un tipo de enfoque categorial. Su categoría es la de la "imparcialidad". Los argumentos acerca de los valores autónomos no son ni acerca de los hechos ni acerca de las consecuencias lógicas que se derivan de los axiomas o supuestos, y, sin embargo, no carecen de estructura. En todos ellos es posible distinguir componentes "postulacionales" y fácticos. Kecskemeti coincide con Stevenson[90] en cuanto a la descomposición de los juicios de valores en una parte postulacional y una parte fáctica, y también coincide en que el acuerdo sólo es posible si existe un terreno común postulacional. Pero el componente postulacional no se puede igualar simplemente con "exigencias", "imperativos" o "deseos". Los "postulados" acerca de los cuales pueden o no estar de acuerdo los disputantes son ***"normas de un nivel de conflicto más alto que uno"***, es decir, el nivel en el que los "deseos" pueden entrar en conflicto con los "hechos". El juicio: "Esto es correcto" significa más que la afirmación: "Yo quisiera que la gente obrara de esta manera." Aquél presupone que hay una norma sobre cuya base uno puede distinguir lo correcto de lo incorrecto, independientemente de todas las exigencias o los intereses momentáneos. El acuerdo sólo es posible si todos los disputantes tienen una norma tal en común. Si algunas normas éticas son autónomas más bien que heterónomas, entonces la discusión ética puede en algunos casos ser paralela a la discusión acerca de la búsqueda científica de datos; puede apelar a una norma *"racional"* más bien que a una norma irracional. Esta norma autónoma es, precisamente, el principio de la imparcialidad. Ella define el significado de una situación social, a saber, aquella en que los participantes concuerdan en que la decisión correcta en la relación con el asunto en disputa debe ser invariante con respecto a sus intereses o exigencias personales.

El principio de imparcialidad es, lógicamente hablando, un postulado. No es ni una fórmula analíticamente verdadera

89 *Meaning, Communication and Value,* Chicago, 1952.
90 *Ethics and Language,* New Haven, 1944, págs. 26 *ss.* Kecskemeti, *op. cit.,* págs. 315 *ss.* Sobre "niveles de conflicto" véanse las págs. 246 *ss.*

ni una afirmación de hecho. Por lo tanto, en cierto sentido, todo el mundo es libre de aceptarla o rechazarla. Y, ello no obstante, no es irracional. Es racional de la misma manera y por la misma razón que los postulados básicos o la actividad científica. Pues estos postulados, como normas de valor, no son "racionales" porque sean lógica o empíricamente demostrables; su racionalidad consiste en su capacidad de generar consenso en una situación social sin recurrir a la sugestión y la coerción. Lo mismo es cierto en relación con el principio de imparcialidad, aunque en menor grado; pues, en la medida en que los disputantes pueden considerar pertinente un ordenamiento libre e imparcial de la sociedad, trabajan también hacia un consenso que no está basado ni en la coerción ni en sugestiones. La diferencia consiste meramente en que, en el caso de los principios éticos, la formación de decisiones concretas de acuerdo con la norma es una cuestión de aproximación a un ideal en una forma más o menos imperfecta, mientras que en la ciencia las mediciones exactas hacen posible alcanzar la norma en cada caso.

Aquí podemos aprehender casi físicamente la diferencia entre el procedimiento analítico y el sintético. La "norma" de la ciencia es, desde luego, el sistema de las matemáticas; y el que la gente esté de acuerdo con ello es un acompañamiento —el acompañamiento del *método*— de su consistencia formal y aplicabilidad material, su alcance sistemático y empírico. La norma correspondiente en la ética sería, desde luego, un sistema similar, es decir, una *axiología formal*. En lugar de elaborar este punto central, Kecskemeti, como tantos autores en la filosofía moral, se deja desencaminar por analogías superficiales —"acuerdos" en la ciencia y en la moral— y elabora esta cuestión tangencial más bien que la cuestión central, dejando de ver que hay una diferencia *de clase* y no meramente de grado entre el acuerdo en la ciencia y en la moral. El acuerdo en la ciencia es engendrado por el sistema formal en virtud, precisamente, de su formalidad, mientras que el acuerdo en la moral es una cuestión de acertar o no acertar basada en una racionalidad analítica implicativa y, por lo tanto, *facultativa*, más bien que formal y sintética y, por lo tanto, *obligatoria*.

Las nociones de "norma" de Kecskemeti son correspondientemente vagas y carentes de estructura. Las normas de valor, como postulados, son una especie del género "norma", siendo otra especie las "normas de significado". Los significados son "relaciones entre organismos, situaciones, signos y respuestas, o entre símbolos, propiedades y conjuntos de situaciones, o situaciones; no son procesos mentales, ya sea experimentadas por un sujeto o comunicadas a éste por un compañero".[91] Las normas de significado son, o bien normas de pertinencia, o bien normas de orden. Las primeras subrayan el significado situacional, son pertinentes a la necesidad de un organismo y conducen a la respuesta biológica o hedonística. Las normas de orden determinan tareas definidas, tal como lo hacen las normas de pertinencia, pero la buena respuesta no es la respuesta en términos de algún goce, sino de resolver un problema. Éstas son formales: reglas de juegos, reglas de clasificación, y así por el estilo. *Todas* las normas, dice el autor, significativamente, tienen una estructura "analítica"; desde un punto de vista lógico, pueden ser consideradas como "definiciones". Una norma de pertinencia define un tipo de satisfacción situacional, una norma de orden define el ganar o perder un juego. Las reglas del lenguaje son normas comunicativas. De tal suerte, la matriz racional del valor, para Kecskemeti, no es el patrón de la lógica formal sino uno de behaviorismo con un ropaje de "lógica" situacional. Con todo, al ver los significados como normas, Kecskemeti se adelanta mucho en el camino de la cognición del valor. Todo lo que se necesitaría para dar el salto a la axiología formal sería tomar en serio esta naturaleza del significado y combinarla con su naturaleza lógica como intensiones de los conceptos. El resultado sería la intensión conceptual usada como norma de valor: precisamente el axioma sobre el cual se construye la axiología formal.

Las obras que hemos examinado plantean el problema del carácter racional de los juicios de valor *en principio*. Varios autores se enfrentan a este problema, desde el punto de vista naturalista, pero sin hacer de la valoración un asunto de la ciencia natural.

C. I. Lewis[92] se propone descubrir *un patrón racional para los juicios de valor*. Él comprende que lo que se necesita es una axiología completa, "un estudio general de lo correcto y de los diversos modos como que se juzgan lo correcto y lo incorrecto". Pero no está preparado para ofrecer ese estudio; éste "representaría una empresa incomparablemente mayor, difícilmente realizable a no ser que se abrace una teoría adecuada de todas las disciplinas normativas".[93] De aquí que Lewis presente algunas observaciones relativas a la ética. "Lo moralmente correcto es una especie de lo correcto y no puede identificársele con lo correcto en general." Así, él establece la diferencia entre la ética y la axiología y se pone en guardia contra la falacia moral.

Lo correcto es establecido sobre una base racional. "Decir

[91] Kecskemeti, *op. cit.*, pág. 101.
[92] *The Ground and Nature of the Right*, Nueva York, 1955.
[93] *Op. cit.*, pág. 2.

que una cosa es correcta es simplemente caracterizarla como representativa de la obligación o elección deseada en cualquier situación que exija una decisión deliberada. Qué es lo correcto es, pues, la pregunta de todas las preguntas."[94] Como puede verse, Lewis sitúa lo correcto en el proceso de la deliberación situacional. Con este punto de partida, se aparta ya del análisis lógico exacto de lo correcto, por la razón de que la "deliberación situacional" es un concepto analítico y no sintético, y por lo tanto no admite tratamiento sistemático exacto. Lewis ni siquiera propone el tipo de exactitud empírica que ofrecen Braithwaite o Davidson-Suppes. Más bien, su instrumento es el vago tipo de "lógica" pragmática, introducida —junto con el estilo correspondiente— por John Dewey. Así, pues, aunque Lewis reconoce que los juicios de valor no son meramente interjecciones, el instrumento lógico para entender es tan vago y al mismo tiempo tan ponderoso —tan alquímico— que su estructura racional se pierde irremediablemente en un cierto tipo de seudo-racionalidad: "Son las actividades determinadas directa o indirectamente por deliberación y decisiones, junto con lo que se desprende de ellas, por las que somos propiamente responsables y a las cuales se dirige apropiadamente la crítica. Y todos y cada uno de los aspectos de nuestra conducta, mental o física, es correcto o incorrecto". Lo correcto o lo incorrecto es "todo lo que sea decidible o pueda ser determinado por deliberación". Hay principios de normatividad que determinan la deliberación, y por lo tanto son constitutivos de los juicios de corrección o incorrección. En el razonamiento inductivo, por ejemplo, "ninguna conclusión inductiva ha sido bien obtenida ni es justamente creíble a menos que se haya cumplido con la obligación de recoger toda la evidencia dada y disponible que sea pertinente a esta conclusión... Ciertamente, este principio de que la evidencia disponible y pertinente para la credibilidad justificada de las conclusiones inductivas debe ser completa, tiene un carácter que es claramente afín a lo moral". Tiene el carácter de una máxima. "Nos exige ser objetivos, 'razonables', 'justos', estar dispuestos a dar tanto peso a lo que la oposición pueda poner en evidencia como a lo que nosotros mismos presentamos. Exige que el respeto a los hechos como tales prevalezca sobre cualquier deseo o inclinación subjetiva... Casi podemos decir que una persona que presenta un argumento es digna de confianza sólo si es primero un hombre moral, un hombre de integridad, preparado no sólo a decir la verdad y nada más que la verdad, sino también la verdad completa tal como él la conoce."[95]

[94] *Op. cit.*, págs. 3 *s.*
[95] *Op. cit.*, págs. 32 *s.*

Lo que Lewis dice aquí es, en efecto, que el tipo de pensamiento que determina la acción moral es pensamiento moral. Esto no es suficiente para un análisis de lo que es realmente el pensamiento moral. Lo que se necesita es, precisamente, una determinación de "razonable", "justo", "moral" en términos de alguna teoría coherente. Determinar "correcto" en términos de "moral" es, una vez más, definir *ignotum per ignotius*. El resultado del análisis es, pues, que lo correcto y lo incorrecto están empotrados en una matriz "normativa" cuya naturaleza, sin embargo, es tan oscura como aquello que se propone explicar.

Lewis procede entonces a aplicar estos principios "normativos" a la conducta. La conducta consiste en acciones, y las acciones se distinguen por sus consecuencias. "Cualquier consideración de un acto carece de contenido excepto sus consecuencias predichas", y las consecuencias pueden ser buenas o malas. La definición de bondad de Lewis es "aquella cualidad de los pasajes de la experiencia por medio de la cual la persona que los vive en la experiencia los encuentra satisfactorios y dignos de ser prolongados".[96] De tal suerte, la base para elegir el curso de acción correcto es la bondad de sus consecuencias hedonísticamente interpretada. Pero la predicción de que un acto producirá la máxima suma de buenas consecuencias es sólo "la premisa menor" del silogismo moral; la premisa mayor es alguna regla o principio válidos que pueda seleccionar entre los muchos bienes posibles: personales y sociales, inherentes e instrumentales, etc. La búsqueda de tal principio, cuya propia validez en cuanto a lo correcto es "el problema de más profundo alcance y más difícil de todos los problemas concernientes a lo correcto y lo incorrecto", lleva a Lewis a la "Ley de la Objetividad": "Conduce y determina tus actividades de pensamiento y acción de tal manera que cualquier decisión de ellas esté en conformidad con las realidades objetivas, tal como éstas te están cognoscitivamente significadas en tu aprehensión representacional de ellas, y no de acuerdo con ninguna impulsión o solicitación ejercida por la cualidad afectiva de tu experiencia actual como sentimiento inmediato meramente."[97] En lenguaje más sencillo, esto quiere decir: "Sé racional y no emocional."

Así, pues, Lewis labora y produce el principio, frecuentemente repetido, de que el hombre, para ser un hombre bueno, debe ser un ser racional, es decir, debe satisfacer su definición.[97a] Este fundamento de una ética sistemática debe darse

[96] *Op. cit.*, pág. 64.
[97] *Op. cit.*, pág. 89.
[97a] El argumento de Lewis y su resultado justifican la caracterización que hace Rueff del razonamiento ético: "La lectura de un libro de ética

al principio y su validez debe fundarse sobre la base de una axiología formal. Pero así como Lewis ofrece la matriz de la deliberación en lugar de un genuino marco de referencia sistemático para lo correcto y lo incorrecto, del mismo modo ofrece la validez de un axioma ético "como válido y correcto en sí" en lugar de la validez que tal axioma ha de establecer él mismo. La validez de un axioma ético sólo puede establecerla la axiología; es validez axiológica. La validez que el propio axioma ha de establecer es la validez ética. El problema "de más profundo alcance y más difícil" no puede resolverse, por lo tanto, a menos que uno determine la relación fundamental entre la ética y la axiología. Pero esto es precisamente lo que Lewis, al principio del libro, dice que no está preparado para hacer. La propuesta de Lewis adolece, pues, de su propia limitación auto-impuesta, y su fracaso es consecuencia de su negativa a encarar el problema.

Desgraciadamente, no existen más intentos penetrantes, por parte de los naturalistas en el segundo periodo post-mooreano, de cimentar la valoración en la racionalidad. Tanto los naturalistas materiales como los formales dan por sentada demasiada racionalidad para someterla al tipo de examen crítico profundo que encontramos en los filósofos y los científicos en la ciencia natural; e incluso en el primer periodo post-mooreano no se hizo ningún intento metodológicamente profundo —sin exceptuar el prodigioso esfuerzo del propio Lewis [98]— para combatir la falacia naturalista de Moore mediante un ataque formal más bien que material.[99] Por otra parte, existen en el segundo periodo post-mooreano muchas explicaciones fraccionarias de la racionalidad de la valoración que justifican esta racionalidad desde variados puntos de vista.

es, para una mente científica, causa de un gran asombro. Los sistemas son innumerables, pero las conclusiones son iguales... La línea de razonamiento comienza con conceptos que no están muy claramente definidos. Invoca hipótesis que no han sido enunciadas, y, con excesiva frecuencia, lo verdadero, lo bello, lo bueno —entidades indefinidas o indefinibles— se interponen a cada paso para conducir dicho razonamiento adondequiera que uno desee que se dirija. El científico desconcertado recibe la impresión de que el proceso sólo es accesorio, puesto que siempre conduce a una conclusión que él ya conoce de antemano." (Jacques Rueff, *From the Physical to the Social Sciences*, Baltimore, 1929, pág. 1.)

98 *An Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle, Illinois, 1946.

99 Aunque el valor no fue considerado como un objeto de la ciencia natural, las categorías morales que se idearon para el valor, tales como la extrinsicidad, la inherencia y la intrinsicidad del valor, de Lewis, o las categorías ontológico-fenomenológicas de Nicolai Hartmann, eran demasiado materiales, en el sentido de G. E. Moore, para no contarlas como naturalistas.

Ewing [100] re-enuncia su crítica tanto del naturalismo como del subjetivismo sobre la base de su definición anterior del bien como "lo que debe ser objeto de una actitud favorable" (*pro-attitude*) [101] —cuyo carácter no-naturalista, es cierto, está abierto a la duda— y critica en general el intento de los naturalistas y los subjetivistas de representar sus concepciones como un análisis y no una contradicción de los juicios éticos del sentido común. Ewing está convencido de que, aun si la ética tiene una lógica propia, ésta no es demasiado diferente de la lógica ordinaria. Baylis [102] muestra que algunos juicios de valor —aquellos que afirman que lo placentero de una experiencia es bueno— pueden ser confirmados de una manera empírica muy parecida a la manera como son confirmados los juicios científicos. Wick [103] sostiene que la filosofía moral puede ser "revivida" si consideramos las reglas morales como racionalmente criticables, pero imperfectamente formulables, de una manera similar a aquella "mediante la cual criticamos y tratamos de enunciar las reglas genéricas de la lógica", tales como el principio de contradicción. De acuerdo con estos principios construimos sistemas que son racionales, si algo lo es, pero, no obstante, no son cognoscitivos. Hay, pues, una diferencia entre lo racional y lo cognoscitivo; y no todo lo que es no-cognoscitivo es emotivo. Aquí tenemos otro enfoque muy cercano a nuestra propia solución, el cual halla la alternativa al naturalismo empírico-analítico y al subjetivismo pragmático-irracional en la estructura axiomática de los sistemas formales. Pues, ¿qué es racional aunque no cognoscitivo, si no los axiomas? De tal suerte, para Wick, las reglas y las máximas morales, y los principios que las gobiernan, tienen bases racionales aun cuando no son "cognoscitivas" en el sentido estrecho. Urmson,[104] de manera similar, sostiene que no hay razón para condenar el razonamiento ético simplemente porque no acata las normas establecidas por la lógica deductiva o inductiva. Nuestra concepción de lo que es válido y lo que es inválido en el razonamiento ético debe derivarse de un estudio del razonamiento ético. No es posible que todos los argumentos éticos sean inválidos, como no es posible que todos los

100 *Ethics*, Londres, 1953; "Philosophical Analysis in Ethics", *Philosophical Studies*, 1, págs. 74-80 (octubre de 1950); "A Middle Way in Ethics?", *Analysis*, 13, págs. 33-38 (1952).

101 *The Definition of Good*, Londres, 1947. Cf. *Second Thoughts on Moral Philosophy*, Londres, 1959.

102 "The Confirmation of Value Judgments", *Philosophical Review*, 61, págs. 50-58 (1952).

103 "Moral Problems, Moral Philosophy, and Metaethics: Some Further Dogmas of Empiricism", *Philosophical Review*, 26, págs. 3-22 (1953).

104 "Some Questions Concerning Validity", *Revue Internationale de Philosophie*, 25, págs. 217-229 (1953).

hombres sean hombres pequeños. Si de acuerdo con alguna lógica éste fuera el resultado, entonces tanto peor para la lógica. Según Paton,[105] la teoría emotiva desacredita a la ética; la actitud moral es intrínsecamente racional. Para Mabbott,[106] el análisis subjetivo de los juicios morales es contrario al uso normal. Los "significados" que este análisis les atribuye no son los que se proponen transmitir estos juicios. Cuando comparamos juicios morales que son diferentes, utilizamos procedimientos que implican objetividad.

Un intento de deducir un sistema de valor a partir de un sistema de lógica, o cuando menos de epistemología, es el de Werkmeister.[107] La teoría del valor que éste propone se basa en un análisis epistemológico de experiencia en primera persona como una estructura bipolar entre el sujeto y el objeto del conocimiento. Werkmeister extiende así su anterior análisis de esta experiencia[108] y su aplicación a la ciencia natural,[109] a la ciencia moral. Werkmeister cree que tal enfoque rigorista de la teoría del valor —análoga en método a la ciencia natural— tendrá resultados análogos al de la ciencia natural; asignará a cada uno de los términos de valor —"valor", "bueno", "correcto", "debe"— un lugar significativo de manera única, ofreciendo así una interpretación sistemática de todos los datos pertinentes a los hechos de la experiencia del valor. Werkmeister ve, pues, muy claramente la necesidad y las ventajas de un enfoque verdaderamente sistemático de la valoración. La mera concepción de tal sistema, creemos nosotros, establece la teoría del valor como una rama independiente del conocimiento y prohibe cualquier reducción de los términos de valor a términos naturalistas. Con todo, su concepción empírica de la ciencia le impide a Werkmeister ejecutar verdaderamente este programa. Al ilustrar su concepción por medio de un ejemplo *moral*, Werkmeister define "voluntad" de una manera algo naturalista, en el sentido de que incluye inclinaciones, intenciones, etc., y revela una tendencia a la psicología y la antropología que aumenta a medida que la teoría progresa. Una buena voluntad es una que tiende a realizar los valores

[105] "The Emotive Theory of Ethics", *Proc. Arist. Soc. Suppl.*, 22, págs. 107-126 (1948).
[106] "True and False in Morality", *Proc. Arist. Soc.*, 49, págs. 133-150 (1949-1949).
[107] "On Describing a World", *Philosophy and Phenomenological Research*, 11, págs. 303-325 (1951); "Problems of Value Theory", *Philosophy and Phenomenological Research*, 12, págs. 495-512 (1952); "Prolegomena to Value Theory", *Philosophy and Phenomenological Research*, 14, págs. 293-308 (1954). "The Meaning and Being of Values within the Framework of an Empirically Oriented Value Theory", *Sinn und Sein*, Tubingen, 1960.
[108] *The Basis and Structure of Knowledge.* Nueva York, 1948.
[109] *A Philosophy of Science*, Nueva York, 1940.

más altos en cualquier situación dada. Esta definición, desde luego, depende de la definición axiológica del valor-en-general; y la definición de este último, cree Werkmeister, debe ser empírica, "puesto que nuestra teoría ha de ser una interpretación de los fenómenos del valor". Aunque él ha hecho claro en su *Philosophy of Science* el papel esencial de los sistemas formales, Werkmeister no llega a tomar esto en serio en su teoría del valor. Los fundadores de la ciencia natural, dice él, Newton, Galileo, Bohr, etc., procedieron "empíricamente". Pero Werkmeister olvida en la construcción de su teoría del valor que este empirismo no fue el empirismo primitivo de las observaciones sensoriales, que las observaciones sensoriales sólo sirvieron para precipitar la fórmula que dio la clave para el "ábrete Sésamo" de las observaciones y permitir el paso del indagador a su interior. Werkmeister comienza, pues, con los datos de la experiencia en primera persona, pero de una manera peculiar. El "objeto" envuelto en la experiencia del valor es, para él, no el valor, como lo exigiría la analogía científica estricta, sino cualquier objeto que *evoque el valor*. Con este hincapié en la evocación del valor más bien que en el valor mismo como el objeto de la axiología, la teoría de Werkmeister conduce a concepciones naturalistas tales como las de C. I. Lewis y otros. Tomando prestada de Lewis la distinción entre el valor intrínseco, inherente e instrumental, la teoría de Werkmeister se desarrolla por medio de esquemas que representan experiencias en primera persona pero que no pueden ser más reveladores del valor que la experiencia misma. En la analogía estricta con la ciencia natural, estos esquemas son para la axiología lo que los signos del zodíaco para la astronomía.

Como hemos visto, sin un sistema formal —un esquematismo axiomático constructivo más bien que abstractivo— no puede establecerse ninguna *ciencia* axiológica prácticamente eficiente.[110] La dificultad de establecer un sistema axiológico independiente tan universal y tan preciso como el sistema matemático de las ciencias naturales, ha llevado a algunos axiólogos a un *tour de force* metodológico: a usar la terminología y el método de ciencias del valor ya existentes como modelos para la axiología. Esto, desde luego, es poner el carro delante de los bueyes y emplear el procedimiento aristotélico pre-científico caracterizado en el Capítulo II de *La estructura*

[110] Por lo tanto, las "aplicaciones" de tales esquemas en la práctica carecen de necesidad y coherencia. R. B. Perry, *Realms of Value* (Cambridge, Mass., 1954), aplicando su concepto de "interés" a los empeños y las instituciones humanas que forman la civilización, es una obra mucho menos estructurada que los intentos similares de Hilliard y Northrop, pero basada en conceptos estructurales analíticamente mucho mejores.

del valor,[111] de usar el *explicandum* como el *explicans*. Suponiendo que la teoría general del valor es aquella por medio de la cual las teorías de los valores específicos han de derivar su significado y validez, es, desde luego, metodológicamente ilícito invertir el procedimiento y, por el contrario, derivar el significado y la validez de la teoría general del valor de la teoría de un valor específico.

Tales procedimientos, aunque fueron superados hace mucho tiempo en la filosofía natural, son muy frecuentes en la filosofía moral contemporánea, no sólo, como hemos visto,[112] en el naturalismo material, sino también en el formal; y su sugestividad e ingeniosidad intelectual no debe cegarnos ante su base metodológica fundamentalmente errónea. Así, Lamont funda su análisis del juicio de valor en la terminología y el procedimiento de la ciencia económica,[113] de una manera similar, aunque más sistemática, a la manera en que anteriormente[114] había relacionado el juicio moral con la jurisprudencia; y Kneale, Toulmin y Héctor Rodríguez basan la axiología en la jurisprudencia.

La diferencia entre el juicio de valor y el juicio moral, según Lamont, reside en la respectiva referencia personal e inter-personal de las dos clases de juicio. La valoración es elección, tiene que ver con la correlación de fines dentro de una concepción *personal* total de "lo bueno". El juicio moral, por otra parte, siendo la aseveración de un deber o una obligación, acarrea una referencia a la concepción de "correcto" y por lo tanto a un orden *inter-personal*. El primero es lo que puede llamarse una estimación "económica" de los modos de acción, mientras que el segundo es una estimación "jurídica". La teoría del juicio de *valor* tiene que ver, pues, con asuntos que son comunes a la ética y la economía, y la teoría del juicio *moral* tiene que ver con asuntos que son comunes a la ética y la jurisprudencia.[115] El juicio de valor no es, estrictamente hablando, acerca de las cosas y sus cualidades. Es, más bien, acerca de su ser, mantenimiento y destrucción. La referencia en el contenido del juicio de valor es, pues, una referencia a "fines" o a algunos "fines". Indica un estado de cosas que el juzgador está dispuesto a poner en existencia, mantener en existencia, permitir que deje de existir o destruir. Parece ser primordialmente, aunque nunca enteramente, la expresión de una disposición conativa o de una "demanda". Llamar bueno a algo es expresar aprobación, expresar la

[111] Pág. 97.
[112] Véase la pág. 107 del presente libro.
[113] *The Value Judgment*, Edimburgo, 1955.
[114] *The Principles of Moral Judgment*, Oxford, 1946.
[115] *The Value Judgment*, pág. 11.

disposición a crearlo o mantenerlo en existencia. Mientras que así el simple juicio de valor positivo "*X* es bueno" expresa una demanda o disposición conativa a mantener algo en existencia, un juicio de valor "comparativo" es una expresión de "elección" cuando las circunstancias objetivas, por el momento ajenas a nuestro control, nos imponen la necesidad de renunciar a una cosa para poder alcanzar la otra. De tal suerte, "valoración" implica condiciones de "escasez" y de esta manera el campo de la valoración se identifica con el de la economía, de una manera similar a aquella en que Glansdorff, en un contexto diferente, lo identifica con la teoría biológica de la adaptación, lo cual es otra prueba de que lo que une y lo que divide las teorías del valor es el método y no el contenido. Las primeras proposiciones de Lamont son similares a los principios de Glansdorff: "La valoración siempre es relativa o 'comparativa', nunca absoluta o 'simplemente positiva'... El valor se le atribuye a lo no-existente, nunca a lo existente".[116] Las proposiciones subsecuentes de Lamont usan la terminología de la economía. Sus razones últimas de la atribución de bondad parecen biológicas más bien que económicas: "La razón última de toda atribución de bondad es la existencia en nuestra naturaleza de ciertos patrones de actividad que no son teleológicos sino orgánicos."[117] Sobre esta matriz orgánica se construye la actividad valorativa económica. El juicio de valor en su forma más simple es la mera atribución de bondad más bien que la atribución de un grado de bondad. Es lo que el economista llamaría la expresión de "querer" o "desear". "Es aquella actitud psíquica en virtud de la cual el economista atribuye 'condición de cosa deseada' o 'utilidad' a aquello hacia lo cual está dirigida la actitud. Es un estado psíquico con el hincapié en la disposición conativa hacia la creación o el mantenimiento de un estado de cosas."[118] Es "demanda" en el sentido general. Pero cualquier atribución particular de bondad, o demanda en este sentido general, permanece "desprovista de efecto práctico si está en competencia con otras demandas del mismo sujeto, haciendo necesaria las condiciones objetivas una elección entre las dos o más cosas demandadas. Tal elección impuesta significa 'valoración' impuesta, la colocación de las posibilidades en un orden de grado o de bondad".[119] Así, pues, mientras la razón última de la atribución de la bondad (el "juicio de valor simplemente positivo") reside en la existencia de ciertos patrones de actividad en nuestra naturaleza, la razón última de nuestros juicios de valor

[116] *Op. cit.*, págs. 59 *ss.*
[117] *Op. cit.*, pág. 291.
[118] *Op. cit.*, pág. 292.
[119] *Op. cit.*, págs. 292 *s.*

comparativos —aquellos que normalmente determinan lo que efectivamente consideramos como bueno— se halla en el principio de Economía. "Éste es el principio cuya operación se describe popularmente como la búsqueda de la felicidad."[120] Es aquel principio en nuestra naturaleza que nos hace integrar nuestras diferentes disposiciones conativas en la búsqueda de "lo que es bueno en general".[121]

Mientras Lamont, de una manera ingeniosa, toma la economía como el modelo de la axiología, Kneale[122] usa la ley. Su analogía legal es interesante en comparación con la explicación totalmente diferente que hace Hart[123] de la misma analogía. Kneale piensa que las palabras como "debe", "correcto", "incorrecto", etc., lejos de no ser analizables, son, por el contrario, obviamente analizables y que su uso moral puede ser explicado de la misma manera que el uso de las mismas palabras en el lenguaje legal. Tal como es usada tanto por los abogados como por los moralistas, la palabra "correcto" es equivalente a la frase "de acuerdo con la ley", sólo que en el caso del moralista la ley a que se hace referencia es la ley moral. Cuando la señora *A* le pregunta a su confesor qué debe hacer, si es que algo debe hacer, en relación con su inquilina, la señora *B*, de quien sospecha que le es infiel a su marido, que es prisionero de guerra en un país extranjero, la señora *A* espera con toda seguridad que el sacerdote comience su parte de la conversación meneando la cabeza y haciendo chasquear la lengua en un gesto de desaprobación. Pero eso no es todo lo que ella desea de él. Cuando él le dice a ella "Usted debe hacer *X*", le está diciendo cómo se aplica la ley moral a su caso, y eso es lo que ella quiere que él haga. Hay, pues, una estrecha analogía entre las maneras como el abogado y el moralista usan tales palabras como "correcto". Hubo una época en que los hombres no marcaban ninguna distinción tajante entre la ley moral y la ley estatuida, sino que hablaban simplemente de la Ley. El problema se reduce entonces a qué es la ley moral. Kneale da cuatro rasgos de ésta: *1)* se supone que la ley moral es más estricta que la ley estatuida, *2)* se piensa que la ley moral difiere de la ley estatuida en que no tiene sanción, *3)* cualquiera que tenga una noción clara de la ley moral piensa en ella como en un sistema de órdenes que él mismo concurre en dar, *4)* se piensa que la ley moral es un conjunto

[120] *Op. cit.*, pág. 294.
[121] *Op. cit.*, pág. 294.
[122] "Objectivity and Morals", *Philosophy*, 25 (1950). También *Readings in Ethical Theory*, Sellars, W. y Hospers, J., eds., Nueva York, 1952.
[123] "The Ascription of Responsibility and Rights", *Proc. Arist. Soc.*, 49, págs. 171-194 (1948-1949). También en *Logic and Language*, Flew, A. G. N., ed., Oxford, 1951.

de mandamientos que todos los hombres razonables que poseen la información pertinente deben concurrir en darse a sí mismos y a sus semejantes. La razonabilidad, el último rasgo, que hace a los hombres legisladores de la ley moral, es algo más que racionalidad. Significa la disposición a considerar la razón y a modificar nuestras propias preferencias. El subjetivista podría objetar que la ley moral no es objetiva, puesto que no puede ser determinada en una forma puramente intelectual como sí puede serlo la ley estatuida. Obviamente, argumenta Kneale, la ley moral no puede ser objetiva en el mismo sentido que un hecho o una ley de la ciencia natural. La palabra "objetiva" significa más bien algo como "imparcial", "exento de prejuicio", "independiente del gusto personal", o, más explícitamente, "común a todos los hombres razonables". Uno no puede hablar de la ley moral de Juan o de la ley moral de Pérez. En este sentido, la ley moral es objetiva por definición. Kneale no procede a examinar la estructura sistemática que esta ley podría o debería tener, o a elaborar su analogía con la ley o con la ley natural o las matemáticas. Si hay una ley moral, debe ser posible definir sus términos "moralidad", "valor", etc., como elementos de un sistema estricto. Kneale, a diferencia tanto de Feigl como de Kecskemeti, cuyas teorías se asemejan a la suya, está convencido de que hay tal sistema, aunque él no pueda definirlo y tenga que apoyarse, por lo que toca al contenido de la ley en cada caso particular, en el contexto en cuestión. Así, pues, Kneale recurre a la ley debido a su naturaleza universal. Toulmin[124] recurre a ella por la razón exactamente opuesta: su naturaleza pragmática. Si ha de haber un patrón para la axiología, no puede ser el patrón formal de las matemáticas ni el de la lógica tradicional. La formalidad de estos patrones los separa del uso práctico: la ceguera wittgensteiniana frente al meollo mismo del método científico. Por lo tanto, la jurisprudencia, más bien que las matemáticas, debe ser el modelo del axiólogo, y aun del lógico, al analizar los procedimientos racionales.

El *tour de force* de Toulmin se basa en el profundo malentendimiento wittgensteiniano del método científico y de la naturaleza de los sistemas en particular. Como ya hemos visto,[125] es precisamente su formalidad lo que hace a los sistemas prácticamente efectivos, y no hay otra efectividad genuina en los asuntos naturales y, hasta donde sabemos en la actualidad, humanos. La jurisprudencia, el modelo de Toulmin, es dolorosamente consciente ella misma de su deficiencia pragmática; y la tendencia que hay en ella es precisamente hacia el tipo

[124] *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 1958. Véase *La estructura del valor*, pág. 98, nota 49 a.
[125] Véase *La estructura del valor*, *passim* y págs. 302 *s.*

de sistematicidad que Toulmin espera superar con la ayuda de la jurisprudencia.[126] Toulmin es, pues, como una persona que se está ahogando y se agarra desesperadamente, para salvarse, de algo que ha sido botado al agua porque no flota.

Héctor Rodríguez[127] tiene una tercera razón para usar la jurisprudencia como modelo para la axiología. Él advierte, correctamente, que una ética científica no puede basarse en la religión o en la metafísica. El asunto de la ética es el hombre, lo cual significa tanto la persona individual como la totalidad de todos los hombres, contemplados desde el punto de vista de la voluntad. Esta totalidad es esencialmente una totalidad jurídica; pues el acuerdo libre de personas responsables es la relación del *contrato;* y esta relación es, por lo tanto, la base tanto de la ley como de la ética. El orden jurídico resulta ser así el orden objetivo de la ética; y la bondad viene a ser equivalente a la justicia. El peligro de construir la injusticia de un orden legal como justicia, y por lo tanto del mal como bien, lo obvia Rodríguez mediante la fusión del concepto de la ciencia con el de la ética: la justicia o la bondad no pueden ser autocráticas, pues esto presupondría la contradicción de un conocimiento científico absoluto. El conocimiento científico es democrático por naturaleza, es decir, es relativo y progresivo. En la medida en que la ética es científica —y una ética científica es la premisa de Rodríguez—, no puede ser autocrática o absoluta. Como resulta claro, esta axiología es, entre los tres fundamentos jurídicos mencionados, la más cercana a la de Kant; y adolece del mismo defecto que la de Kant: que la ley moral, el orden ético-legal en *sí mismo* carece de un criterio para lo bueno o lo malo. La cientificidad de la disciplina que *trata de* este orden, la ética, no garantiza, y mucho menos establece, la cientificidad del orden *tratado.* Tenemos aquí la falacia del método que hemos encontrado tan frecuentemente.

La jurisprudencia y la economía no son las únicas disciplinas del valor específico que se usan como modelos para las teorías generales del valor. Tales modelos han sido hallados en las teorías generales de la cultura,[128] las ciencias sociales,[129] las teorías evolucionistas, la psicología, la antropología; cier-

[126] Véase la pág. 20 de *La estructura del valor.* También "The Work of Justice", *Time,* 5 de mayo de 1958.

[127] *Ética y Jurisprudencia,* México, 1947.

[128] Cf. A. Banfi, *L'uomo copernicano,* Milán, 1950; J. Lacroix, *Marxisme, Existentialisme, Personnalisme,* París, 1951; F. Znaniecki, *Cultural Sciences, Their Origin and Development,* Urbana, Illinois, 1952; L. Straus, "Social Science and Humanism", *Iyyun,* 7, págs. 65-73 (1956).

[129] Cf. Simposio de G. Geiger, "The Problem of Values and the Social Scientist", *Journal of Social Issues,* 6, págs. 1-79 (1950), sobre la relación general entre los juicios de valor y los juicios científicos.

tamente, como hemos dicho antes,[130] no hay campo que algunos de sus devotos no consideren como el campo del valor por excelencia.[131] El único de esos campos que falta en la actualidad es el del valor mismo; no hay ninguna teoría general del valor que elabore el Valor mismo independientemente de cualquier cosa que *sea* valiosa; y esto se aplica tanto a las teorías del "valor" naturalistas como a las no-naturalistas. La falacia de Moore, en otras palabras, las penetra a todas: el Valor mismo es identificado, en todas las teorías del valor hasta ahora, con algo que es valioso: la especie se confunde con el género. La única salida de esta situación es una axiología *formal.*

Las teorías naturalistas examinadas en esta Sección no son formales en el sentido lógico de que no consideran los fenómenos del valor como sujetos de la ciencia natural. Los valores para ellas son fenómenos naturalistas en el sentido de Moore. Los consideran como sujetos de algún método análogo al de la ciencia natural; y "ciencia natural" se concibe aquí de las más diversas maneras, desde la más empírica hasta la más formal (como lo hace Margenau). El Valor mismo se concibe, o bien como un fenómeno naturalista, tal como la elección, la preferencia, el deseo, o como un fenómeno seudo-formal, tal como el acuerdo, la objetividad; o como un fenómeno valoracional en el sentido estrecho, tal como el deber, la Regla Áurea, etc. Todas estas teorías, entonces, "formales" como son en el sentido definido, están ligadas a algún contenido. Concluyamos ahora nuestra reseña de los formalistas naturalistas con algunas teorías que abstraen algo más del contenido material, aun cuando no hay ninguna que lo haga a un grado tal que pierda su tinte naturalista.

Aquí caben, en primer lugar, las encuestas cooperativas editadas por Lepley.[132] La primera de éstas examina cuatro interrogantes planteadas por Dewey, a saber, *1)* ¿Qué conexión hay, si es que hay alguna, entre una actitud que puede llamarse justipreciar o estimar (en sentido favorable y positivo) y desear, gustar, interesar, gozar, etc.? *2)* ¿Es un juicio de valoración una condición necesaria para la existencia de los valores? *3)* ¿Hay algo en la naturaleza de las valoraciones como juicios, que las distingan de otros juicios? *4)* ¿Es el método científico, en su sentido lato, aplicable a los juicios de valoración? Los autores que participan en la encuesta están de acuerdo en una interpretación empírico-naturalista de los fenómenos de valor;

[130] "Niveles del lenguaje valorativo", *Diánoia,* 1956.

[131] Véase, como ejemplo, el simposio *New Knowledge in Human Values,* A. Maslow, ed., Nueva York, 1958.

[132] *Value: A Cooperative Inquiry,* Nueva York, 1949; *The Language of Value,* Nueva York, 1957.

empero, no consideran que estos fenómenos son los mismos que trata la ciencia natural. Están, pues, a favor de la aplicación del método de la ciencia natural —concebido de manera estrechamente empírica—, pero no de su contenido. "La causa que defendemos es la causa de una ciencia de la valoración, que sólo es posible si a nuestros términos de valor se les da un significado descriptivo definido." La segunda encuesta cubre toda la gama del lenguaje del valor, desde la descripción empírica hasta la construcción formal.[133]

Propuestas menos elaboradas, pero no menos definidas, de axiologías empírico-naturalistas sobre una base más o menos formal son las de Czezowski, Meckler y Cohen. Czezowski[134] considera los principios morales como generalizaciones de actos de apreciación individuales, los cuales son comunicables, verificables y pueden conocerse empíricamente en una forma que no difiere en nada del conocimiento empírico de la ciencia natural. Esta posición recuerda algo a la de Hallden.[135] Meckler[136] intenta mostrar que, *en principio*, los juicios de valor pueden ser traducidos en oraciones fácticas. Ninguna caracterización universalmente aceptable del "valor" es posible; pero el supuesto de que *x* es valioso si y sólo si *x* debe hacerse, parece ser compatible con todas las principales teorías de lo "bueno". Así, pues, el que *x* sea valioso implica que *x* es producido por alguna acción humana posible: *"debe"* implica *"puede"*. Por lo tanto, tanto los sucesos productores de valor como los sucesos valorados son descriptibles y pueden ser tratados como "hechos". La pretensión de que la causa *última* de estas acciones difiere de las causas "físicas" usuales, que es "nouménica" o "final", revela ser deficiente, como lo es la concepción de que las acciones humanas no pueden predecirse científicamente y, por lo tanto, la esfera de la ciencia no puede hacer intrusión en la "esfera del valor". Pero, ¿qué *clase* de hechos son los valores? Evidentemente, la conducta que concuerda con lo "moral" siempre tiene como resultado sucesos aprobables por los juzgadores. La adscripción de "moralidad", de "valor", ocurre donde hay aprobación o satisfacción en tales juzgadores. Aun cuando las condiciones bajo las cuales ocurren estas aprobaciones y satisfacciones son muy variadas, son sin embargo todas ellas fácticamente descriptibles. No es un argumento al contrario decir que la ciencia puede *des*cribir pero no *pres*cribir. Prescribir presupone un necesitar, un valorar; la ciencia es un método, no una necesidad. La propuesta de Meckler se reduce, pues, a una teoría psicológica basada en la interpretación teleológica de "debe". Se asemeja algo a la de Rapoport.

[133] Los Comentarios por el presente autor, *The Language of Value*, págs. 352-374, ejercen una función crítica respecto al material valoracional-filosófico similar a la de los presentes capítulos y pueden ser leídos como suplementos de éstos.
[134] "Etyka jako nauka empiryczna" ("La ética como ciencia empírica"), *Kwartalnik Filozoficzny*, 18, págs. 161-171 (1949).
[135] *Emotive Propositions*, Uppsala, 1954. Véase más arriba Cap. 1, sec. 3.
[136] "Facts and Values", *Iyyun*, 6, págs. 156-166 (1955).

Cohen[137] sugiere un marco de referencia formal para la axiología naturalista, basado en el análisis semántico. Partiendo del eje "eulogístico-dislogístico" de elección de palabras, tal como lo ilustra la "conjugación" de Bertrand Russell: "Yo soy firme", "Tú eres obstinado", "Él es un necio testarudo", Cohen concluye que las actitudes de valor pueden ser identificadas por medio de tal análisis. Este análisis puede ser refinado en un "análisis vectorial de los juicios de valor". Podemos considerar el universo del valor como una unidad circular con el bien más superior situado a 90° y el mal más inferior a 270°, y determinar cualquier situación dentro del círculo con referencia a estos puntos. El esquema recuerda el diagrama de Kohoutek que examina Nicolai Hartmann[138] en conexión con el término medio de Aristóteles. Es naturalista en el sentido de que se refiere a actitudes. Pero abstrae tanto de estas actitudes que es *casi* puramente formalista. La diferencia entre una axiología naturalistamente formal y una axiología puramente (no-naturalistamente) formal la proporcionará el propio Cohen, en su teoría formal de la Bondad.

Veamos ahora estas teorías.

[137] Felix S. Cohen, "The Reconstruction of Hidden Value Judgments; Word Choices as Value Indicators", *Symbols and Values: An Initial Study*, Bryson, L. *et al.*, Nueva York, 1954, págs. 545-562.
[138] *Ethik*, Berlín, 1926, Caps. 48, a; 61, e.

Capítulo 3

COGNOSCITIVISTAS NO-NATURALISTAS

Debe poder dar una explicación racional de todo aquello que admita una explicación racional.

Platón, *Las leyes*, 967.

1. Empiristas no-naturalistas

Los empiristas no-naturalistas son aquellos que reconocen el valor en la experiencia *sui generis*, que o bien es ontológica o bien es fenomenológica. En el primer caso, el valor aparece como un aspecto del Ser, en el segundo caso como una esfera propia. En el primer caso, el valor es identificado con algo que *es* valioso, y por lo tanto los ontólogos comparten con los naturalistas empíricos la comisión de la falacia mooreana. Por otra parte, debido a la naturaleza ideal más bien que sensorial del objeto valioso, los ontólogos se acercan más a una concepción formal que los naturalistas. Los fenomenólogos se acercan más aún a esta concepción, siendo para ellos el objeto valioso el valor mismo. Desde un punto de vista formal, mientras que los empiristas naturalistas reifican lo que debe ser una abstracción —y ciertamente una construcción—, los empiristas no-naturalistas hipostatizan lo que debe ser un procedimiento cotidiano.

a) *Ontólogos*

Aquí cabe la escuela escolástica del valor, que en el segundo periodo post-mooreano ha tenido un exponente excelente en Leclercq,[1] quien ofrece una exposición de la concepción axiológica de esta escuela —del valor en general, la noción de lo bueno y lo malo, la objetividad del valor, la relación de lo bueno, lo verdadero y lo bello (en la noción de los trascendentales)— en una explicación que, en su claridad y estructura lógica, hace clara la notable semejanza —así como la diferencia— entre el método escolástico y el método moderno de enfocar la noción del valor a través de un análisis lingüístico del lenguaje ordinario. El escolástico, como el moderno, en-

[1] Jacques Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Lovaina, 1954; *La philosophie morale de Saint Thomas devant la pensée contemporaine*, Lovaina, 1955.

cuentra el aspecto fundamental de la moralidad en el juicio de valor, pero en lugar de inventar una nueva "lógica" de "significados" contextuales, usa el método que se halla en Sócrates, Platón y Aristóteles y que recogieron los autores de la Edad Media, particularmente Santo Tomás. Este método consiste en examinar el significado acostumbrado en los juicios de valor cotidianos y, una vez encontrado, elevarse hasta los conceptos a los cuales corresponden estos significados y la idea de realidad que implican. Así, pues, "al comenzar con las palabras que están en boca de todo el mundo y al partir de nociones que parecen elementales, uno llega, mediante un trabajo de purificación y eliminación, a nociones propiamente filosóficas y a precisiones que, a primera vista, parecen quizá un poco extrañas a las concepciones comunes, aun cuando contienen a éstas dentro de sí".[2] En otras palabras, el procedimiento científico —y ciertamente empírico— usual es utilizado para llegar de lo particular a lo universal. El caos y las contradicciones de las palabras y las frases ordinarias se superan al alcanzarse, como en cualquier experimento científico, lo fundamental y esencial, descartando lo inesencial[3] y finalmente alcanzando, como en una precipitación científica, el núcleo interior de todo el material, y formulándolo en una definición. "En los diálogos de Platón, Sócrates incita a sus interlocutores con preguntas que los obligan a descubrir lo que piensan implícitamente y a coordinar sus ideas. Santo Tomás, en lugar de este método sinuoso de Sócrates, y partiendo de la misma tradición, toma caminos más directos. Comienza con una definición verbal, pero se eleva inmediatamente a la noción filosófica implícita. El procedimiento, pues, es igual que el tradicional, pero presenta la ventaja de que comienza con nociones que todo el mundo tiene la impresión de entender y que suenan a cosa familiar".[4] Este método se ha perdido actualmente en la teoría del valor. O bien, como en la Escuela de Oxford, uno se queda en "significados" fragmentarios, sin deseo de análisis general, o bien uno enuncia nociones universales sin cimentarlas en el uso cotidiano. Sólo la escuela fenomenológica, según Leclercq, sigue la antigua tradición.[5]

En vista de su claridad lógica y su procedimiento verdaderamente científico —cuando menos hasta la definición analítica, si bien no la sintética[6]— es particularmente importante

[2] Leclercq, *Les grandes lignes de la philosophie morale*, Lovaina, 1954, pág. 218.
[3] Véase, sobre este punto, otro representante, original por cierto, del escolasticismo, B. J. F. Lonergan, *Insight*, Londres, 1957, págs. 30, 355 *s.*
[4] *Op. cit.*, pág. 218.
[5] *Ibid.*
[6] Véase pág. 227 del presente libro.

ver adónde conduce este método. Conduce, en resumen, a una ontología del valor que puede expresarse en muchas formas además de sus propios términos metafísicos. Ontológicamente hablando, la cosa es buena si es lo que es y en el grado en que es lo que es. La expresión metafísica para esto es "perfección". La cosa es buena en el grado de su perfección. Cada cosa tiene su propio orden de perfección. Lo bueno del caballo no es lo mismo que lo bueno del pan, y lo bueno de un caballo de carreras no es lo mismo que lo bueno de un caballo de tiro. El juicio de valor depende, pues, de la naturaleza de la cosa juzgada. "Si la finalidad de un caballo es correr, un caballo perfecto es aquel que corre tan bien como lo permite su naturaleza de caballicidad."[7] La palabra "naturaleza" designa aquí el conjunto de caracteres de la cosa, o su esencia. Esta terminología metafísica puede expresarse de muchas maneras diferentes. En términos de la filosofía axiológica moderna, quiere decir que la cosa es buena si tiene propiedades hacedoras de lo bueno. Teleológicamente, quiere decir que la cosa es buena si cumple su propósito. Epistemológicamente, quiere decir que la cosa es buena si tiene sus propiedades esenciales. Lógicamente, y en términos de la axiología formal, quiere decir que la cosa es buena si cumple la intensión de su concepto.[8] Repasando la historia de la axiología, tenemos aquí la *axiologia perennis*, aspectos variantes de una y la misma relación, la relación fundamental de la axiología entre las propiedades fácticas y las propiedades de valor de una cosa. Desgraciadamente, la interconexión de estos diversos significados nunca ha sido enunciada, en parte porque nunca han sido claramente distinguidos y en parte porque las distinciones claras no han sido reconocidas o sintetizadas.[9] En la explicación de Leclercq, aunque el sentido metafísico es claro, los otros sentidos —el teleológico, el epistemológico, etc.— están mezclados en él. Especialmente, y ésta es la deficiencia de la axiología de Tomás de Aquino, la relación entre el deseo y la perfección, y la relación entre la perfección de la cosa individual y la creación como un todo, no es lógicamente clara. La base aristo-

[7] *Op. cit.*, pág. 219.

[8] Sobre la transición de la "naturaleza" a la intensión y, por lo tanto, a las relaciones formales, véase Robert S. Hartman, "Non-natural Good and Transcendental Good", *Review of Metaphysics*, XVI, 1 (septiembre de 1962), págs. 149-155. También cf. Lonergan, *op. cit.*, págs. 37 *s.*, 737.

[9] Así, pues, la analogía en la axiología moderna entre las propiedades hacedoras de bueno y la "descripción" de Moore, y la naturaleza lógica de esta última, nunca ha sido tomada en serio, admitiendo que haya sido observada en modo alguno, aunque en realidad salta a la vista. De esta analogía a la identidad de las dos y sus naturalezas lógicas hay sólo un paso, y uno bastante obvio.

télica con su falacia naturalista echa a perder la claridad lógica de la idea escolástica de perfección, enunciada en toda su pureza por San Anselmo.[10]

La noción de perfección específica está generalizada en la perfección de un ser absoluto que no carece de nada y tiene la abundancia de todas las propiedades. Un caballo perfecto, un hombre perfecto son absolutamente buenos en su orden. Son valores particulares, pero no el valor absoluto de la totalidad de todo Ser. Las propiedades de este ser absoluto son los trascendentales y se desprenden lógicamente de su naturaleza. Ellas definen el orden universal de todo ser. Esto conduce lógicamente a la noción de malo. Si cada ser es bueno en el grado en que es lo que es, entonces lo malo no se encuentra en ningún ser tomado en sí mismo. Una piedra tomada en sí misma es buena en cuanto que es lo que es, en cuanto que realiza su tipo. Sólo un objeto que no está en su lugar, ya sea en el orden total o en algún orden específico, que no cumple su función o rinde el servicio que le pertenece, puede ser malo. La maldad es, pues, una implicación de la noción de orden. Es desorden: consiste en la no-realización de un orden. Tradicionalmente, esto ha sido expresado como negación o privación de ser; pero Leclercq cree que una fórmula más afortunada para malo es definir a malo como desorden.

Esta axiología ontológica es tan articulada porque, en el fondo, es sólo una hipostatización de relaciones lógicas.[11] Por lo tanto, estas relaciones lógicas pueden recuperarse mediante una deshipostatización de la axiología ontológica. Tal como es, la axiología ontológica, en su forma más desarrollada, es para la axiología formal —o lógica— lo que la imagen reflejada en un espejo es para su original.[12]

En todos los países del continente europeo y en Asia se encuentran variaciones de la concepción ontológica del valor. En Francia, durante el segundo periodo post-mooreano,[13] tenemos las últimas obras de Lavelle y Le Senne, pensadores ambos

[10] Véase Robert S. Hartman, "Prolegomena to a Meta-Anselmian Axiomatic", *Review of Metaphysics*, XIV, 4 (junio de 1961), págs. 637-675. Cf. P. Coffey, *Ontology*, Nueva York, 1938, págs. 167 *ss.*; B. J. F. Lonergan, *Insight*, Londres, 1957, págs. 596 *ss.*; M. Foss, *The Idea of Perfection in the Western World*, Princeton, 1946, Cap. II.

[11] Para un examen detallado de estas relaciones *lógicas* conducente a relaciones axiológicas, véase H. Lotze, *Logik*, parrs. 28 *ss.*, 123 *ss.* También cf. Robert S. Hartman, "Non-natural Good and Transcendental Good", *Review of Metaphysics*, XVI, 1 (septiembre de 1962), págs. 149-155.

[12] Robert S. Hartman, "The Logic of Value", *Review of Metaphysics*, XIV, 3 (marzo de 1961), págs. 423 *ss.*

[13] Puesto que Moore prácticamente no ha ejercido influencia en el continente europeo y otras áreas de axiología no-naturalista y estas teorías han sido desarrolladas prácticamente sin referencia a Moore o conocimiento de su falacia —de una manera que podemos llamar axio-

que consideran los valores como garantizados por una fuente trascendente, el Yo Absoluto, en el cual participan los yos finitos. Para Lavelle,[14] la teoría del valor moderna, antes que romper con la metafísica clásica, debe ser su heredera y su resurrección. El valor, más bien que ser irreal, como sostienen los positivistas, no sólo tiene realidad, sino que trasciende la realidad del mundo y le da legitimidad a éste. El valor es "irreal" sólo en el sentido de ser el *significado* de lo real. Es la esfera de la Diferencia; está constituido por cualquier ruptura de la indiferencia, pensamiento éste que se encuentra también en la axiología naturalista francesa, como la de Glansdorff, formalista, en la de Christoff, y particularmente celebrado en la filosofía de Sartre y su apoteosis de la brecha y el agujero. Este pensamiento es, según parece, la contribución axiológica de los franceses, y encuentra su prototipo en el existencialismo negativo de Heidegger. El valor, para Lavelle, es la negativa de la indiferencia; encuentra su fundamento ontológico en un Orden[15] que bien puede tener una lógica de sentimiento paralela a la lógica intelectual del Ser. El Ser y el Valor son uno y lo mismo. Donde el valor se separa del ser, nada queda del ser sino lo fenoménico; es el Ser despojado de su significado, y en tal medida no verdaderamente Ser. La unidad del Ser y el Valor no es meramente abstracta, sino que, al igual que el Ser se particulariza en la participación de los yos individuales, el Valor también lo hace. De aquí surge la diversidad de valores que es el tema del volumen, póstumo, de la obra imponente de Lavelle. Por medio de este libro Lavelle se une, desde el lado de la ontología, y como el pensador más profundo y más comprehensivo, a las filas de aquellos que dan pertinencia práctica a la teoría del valor, como Hilliard y Northrop.

La última obra de Le Senne[16] nos da la forma final de su pensamiento axiológico. Todo hombre está destinado a buscar su valor. Al hacerlo, trasciende la particularidad y cumple el propósito no sólo de sí mismo, sino de toda existencia, para unir los empeños humanos en el Valor Absoluto, más allá de las determinaciones empíricas o subjetivas. Así, pues, la persona no sólo es salvada de las idolatrías de hipostatizaciones específicas, de rasgos empíricos de naturaleza, estado o individuo, sino que esta referencia absoluta hace a la persona, como valor, transparente al Valor más alto, la hace vivir lo absoluto y la une existencialmente con Dios. Así, Le Senne

lógicamente ingenua—, la expresión "segundo periodo post-mooreano" debe tomarse aquí en su sentido meramente cronológico, que cubre los años a mediados del siglo.

[14] *Traité des Valeurs, II, Systéme des Différentes Valeurs*, París, 1955.

[15] La noción de "malo" reaparece en la axiología formal como desorden *lógico* o trasposición de marcos de referencia.

[16] René Le Senne, *La destinée personnelle*, París, 1951.

conecta el estudio concreto del hombre con la metafísica del valor. El valor es imposible sin una persona: es la persona la que les da a los objetos su valor. En este sentido, el valor es aquello que enriquece y es derivado por el yo. Por otra parte, el valor de los objetos no debe confundirse con el objeto valorado. Uno no puede localizar el valor en el objeto; el valor es diferente del objeto percibido, es más bien lo que buscamos en el objeto. Aunque un objeto no es sino lo que es, el valor en él es siempre bipolar: puede ser positivo o negativo. Un muro puede tener valor como protección o como barrera, una joya como regalo o como soborno. El valor no tiene confines, no tiene límites, es "atmosférico", lo permea todo.[17] Las personas como valores son parte de su un-idad. El valor es, pues, "la relación inter-existencial" que une y ennoblece a las personas. Con todo lo trascendente que esto suena, puede ser traducido a formalidad lógica. El correlato lógico de esta descripción ontológica del valor es la comprensión de que el Valor es una variable más bien que un caso, la solución de la paradoja de Moore de las "dos proposiciones diferentes que son ambas verdaderas de la Bondad". Pues si el Valor es una variable lógica, tal como el número, obviamente no puede ser localizado, trasciende la particularidad, está más allá de la determinación empírica y subjetiva, no tiene confines ni límites, y lo permea todo. La posición ontológica, en otras palabras, puede derivarse de una aplicación consecuente —e imaginativa— de la axiología formal. Pero no puede —y no debe— tomar el lugar de tal axiología.[18]

Mientras que los ontólogos franceses subrayan la trascendencia sobre la inmanencia del valor, la situación en Italia, bajo la influencia de Croce y Gentile, puede decirse que es el reverso de la medalla y subraya la inmanencia sobre la trascendencia del valor, recorriendo todos los matices desde una inmanencia cimentada en la dialéctica del espíritu hasta una inmanencia basada en la estructura existencialmente y aun naturalistamente concebida de la situación humana concreta. Croce[19] afirma que la categoría de "la vitalidad es una integración

[17] René Le Senne, *Obstacle et Valeur*, París, 1946, págs. 175 *ss.*

[18] Una exposición perceptiva y lúcida del pensamiento de Le Senne es la de Pirlot, *Destinée et Valeur. La Philosophie de René Le Senne*, Lovaina, 1953. Ruyer desarrolla una posición similar, en general, a la de Lavelle y Le Senne en la dirección de modelos sugestivos y precisos, tales como la óptica de los colores, *Le Monde des Valeurs*, París, 1948, y el análisis teleológico del proceso situacional, *La Philosophie de la Valeur*, París, 1952. Polin ha complementado su libro sobre la creación de los valores, *La création des valeurs*, París, 1944, con otro sobre el aspecto negativo del tema, *Du Laid, du Mal, du Faux*, París, 1948. Ambos pensadores usan sus análisis como criterios para clasificar una amplia gama de filosofías del valor.

[19] *Indagini sullo Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, 1952.

necesaria de las diversas formas del espíritu que carecerían de voz, órganos y poder si... fueran separadas de éste". Para Gentile,[20] quien estructura el acto espiritual de una manera más y más deontológica, la referencia de este acto al ser no es una referencia trascendente, sino inmanente: a la actividad misma del propio sujeto en su estructura dialéctica. La valoración es una cuestión de la auto-consciencia del individuo, nacida de, y coincidente con, la voluntad espiritual. La filosofía de la "inmanencia integral" de los dos maestros, y sus dificultades axiológicas inherentes, ha sido explorada por una floreciente escuela de revisionistas que desarrollan y profundizan algunos de los temas idealistas, a veces en direcciones nuevas e inesperadas. Pero el carácter racional de la axiología idealista ha sido conservado casi enteramente. Cuando se ha hecho abandono de ese carácter racional, como en el caso de Ugo Spirito, se la ha emparejado con la más profunda sensibilidad para el problema moral y se le ha reemplazado con un sustituto acaso más adecuado a la comprensión de la vida moral.[21]

En Spirito[22] encontramos una contra-reacción de anti- (¿o supra-?) intelectualismo pronunciado, con inflexiones fenomenológicas y con una vindicación profundamente moral: Las premisas metafísicas de la filosofía occidental, y de la filosofía cristiana en particular, han llevado al dogmatismo de los juicios objetivos; quien juzga, opone la cosa juzgada a sí mismo, apartándola así de sí mismo y de la verdadera penetración perspicaz. La interpretación teórica que hace Gentile del Acto debe ser reemplazada por una actividad creadora del espíritu, y la relación ob-jetiva, *gegen-ständliche*, por un nuevo tipo que supere la dualidad y tenga su base en el amor y la solidaridad entre el hombre y las cosas: la misma problemática que encontramos éticamente en Buber[23] —la distinción entre la relación Yo-Ello y Yo-Tú— y lógicamente en Husserl. La suspensión del juicio cancela la particularización de los individuos, devuelve a cada aspecto de la realidad su valor original y excluye la formación de una jerarquía abstracta de perfecciones (Cf. Le Senne). En Calogero[24] la reacción anti-

[20] *Genesi e struttura della società*, Florencia, 1951.
[21] Como interpretaciones del carácter racional de los valores croceanos, véase Parente, *Il tramonto della logica antica*, Bari, 1952, y Attisani, *Interpretazioni Crociane*, Mesina, 1953. Como desarrollos originales e independientes de la axiología de Gentile, véase Saitta, *Il problema di Dio e la filosofia dell'immanenza*, Bolonia, 1953 y Fazio Allmayer, *Moralità dell'arte*, Florencia, 1953; *Il significato della vita*, Florencia, 1953.
[22] *La vita come amore*, Florencia, 1953.
[23] *Urdistanz und Beziehung*, Heidelberg, 1951; *Dialogisches Leben*, Zurich, 1947.
[24] *Logo e Dialogo*, Milán, 1950.

idealista ha conducido a una forma personal de empirismo que reivindica la función normativa del diálogo: los valores pueden ser comunicados y comprendidos sólo si el horizonte permanece abierto y se evita cualquier solución definida, mientras uno no haga del logos, que es el principio trascendental del dialogos, una hipostatización metafísica. Aquí tenemos un desarrollo que puede conducir a una honda profundización de las bases de la escuela británica de las "buenas razones". Otro desarrollo conduce hacia una forma de existencialismo con inflexiones del de Le Senne. Para Carlini,[25] la indagación metafísica surge directamente de la situación humana; el hombre es arrojado dentro del mundo externo, y sin embargo no puede basar en éste las razones últimas de su existencia. La contradicción entre la necesidad externa y la exigencia racional sólo puede ser superada mediante la afirmación de una espiritualidad pura y absoluta que supere el conflicto. Así el valor de la persona individual se une con el Valor Absoluto, que es Dios en el sentido cristiano. Contrariamente a la dirección fenomenológica de Scheler, quien ve en Dios la idea del Valor, Carlini identifica a Dios con el valor; Dios es la existencia misma del valor. Guzzo,[26] también, considera la experiencia humana en la perspectiva de lo infinito, es decir, de Dios, y basa la experiencia del valor en la inevitable aspiración humana a alcanzar la armonía divina. Pero sus rasgos inherentes —lo Bueno, lo Verdadero, lo Bello— no son, para él, prototipos platónicos en los que los actos humanos participan imitativamente, sino reflexiones o generalizaciones de actos de valoración concretos y precisamente diferenciados: estéticos, cognoscitivos, etc. La idealidad y la eternidad de los valores, nacidas de las exigencias que nos hace el Valor Primario, son una expresión de atributos poseídos por actos concretos y nunca deben ser hipostatizaciones metafísicas. Battaglia[27] también encuentra una validación trascendente para el valor. La tesis idealista, pese a las distinciones que se hacen dentro de su dialéctica, ha tenido como resultado, sin embargo, una interrelación tan perfecta de los elementos opuestos, lo racional y lo real, lo verdadero y lo fáctico, que casi borra todas las distinciones y, en particular, hace difusa la naturaleza del valor. Para recapturarla, el acto espiritual, si es que no ha de degenerar en facticidad, debe ser puesto en contacto con un principio que lo trascienda y dé validación, es decir, significado y congruencia, a sus manifestaciones históricas. "El valor, en su

[25] *Cattolicesimo e pensiero moderno*, Brescia, 1953.
[26] *La moralità*, Turín, 1950.
[27] *Filosofia del lavoro*, Bolonia, 1951; *Arte e moralità*, Bolonia, 1952; *Il concetto spiritualistico della storia*, Bolonia, 1953; *Morale e storia nella prospettiva spiritualistica*, Bolonia, 1954.

origen, está más allá de la historia, aun cuando la realidad histórica asume la función de asegurar su unificación y garantizar su coherencia." En este espíritu Battaglia investiga valores específicos de las actividades humanas: el trabajo, la actividad judicial, el arte, y contribuye así a la pertinencia humana de la teoría del valor en el sentido de Langmead Casserley. Así lo hace también, sobre una base diferente, Sciacca,[28] quien examina la civilización contemporánea y su carácter caótico sobre la base de la perdida referencia metafísica del hombre. Sólo una nueva y profunda relación con Dios puede salvarla. En una dirección similar procede la filosofía de Capograssi;[29] es el amor, en el sentido del Evangelio, lo que debe superar el caos de nuestra época.

Encontramos análisis del valor fenomenológico-existenciales no-religiosos, entre otros, en Lazzarini, Antoni y Abbagnano. El primero,[30] influido por Kierkegaard y Husserl, ve la definición del valor en la disposición abierta del sujeto frente a las múltiples metas que la intencionalidad del acto espiritual implica. El segundo[31] sitúa la lucha dialéctica enteramente dentro del individuo: la vida del individuo es una lucha kierkegaardiana dentro de su conciencia moral, entre las exigencias de su individualidad y las exigencias de lo universal. El tercero,[32] en contraste con el negativismo del existencialismo alemán y el espiritualismo del francés, introduce la categoría de la posibilidad como norma de la experiencia y de la ley ética. La posibilidad indica la estructura inestable y precaria de la experiencia y su carácter problemático. Contra el mito romántico de la necesidad y la seguridad, Abbagnano insiste en que "el bienestar, la seguridad, la paz, la felicidad y todo lo que llamamos 'valor' y da significado y sabor a la vida —belleza, bondad, verdad— son siempre inseguros y mutables". Nuestro empeño por conservarlos y aumentarlos no garantiza el éxito.

Aquí nos encontramos lejos de las concepciones idealistas de Croce y Gentile. Sólo un paso más y arribamos al contextualismo axiológico de la escuela norteamericana. Como una transición en este sentido podemos considerar a Bagolini,[33] cuya teoría es una especie de emotivismo objetivizado. Bagolini usa en una forma original e ingeniosa el mito como una categoría de la emoción y la definición del valor. El valor es

[28] *Il pensiero moderno*, Brescia, 1949; *La filosofia per la vita*, Brescia, 1954.
[29] *Introduzione alla vita etica*, Turín, 1952.
[30] *Intenzionalità e istanza metafisica*, Milán, 1954.
[31] *Commento a Croce*, Venecia, 1955.
[32] *Possibilità e libertà*, Turín, 1956.
[33] *La simpatia nella morale e nel diritto*, Bolonia, 1952; *Valutazioni morali e giuridiche nella crisi dell'etica individuale*, Siena, 1950.

una finalidad fundamental para la consciencia y, por lo tanto, no es susceptible de servir como medio para ulterior finalidad. La cognición y la voluntad están condicionadas por una variedad de valores que son las proyecciones espontáneas de la consciencia y pueden ser consideradas como mitos en el sentido de manifestaciones emocionales profundas de la vida humana. La realidad del valor del mito es irreductible a racionalidad; es más bien una objetivación de lo emocional, una especie de "actitud" stevensoniana objetivada, o de arquetipo jungiano. Su origen no es individual, sino colectivo e involuntario. La filosofía tiene la tarea de elaborar métodos con los cuales interpretar la naturaleza del valor y resolver los conflictos de los diversos mitos. El principal instrumento interpretativo es la simpatía: ésta constituye la disposición abierta necesaria para que el intérprete se coloque en una situación en la que el mito sea capaz de ejercer una influencia sobre la conducta. A fin de descubrir el significado objetivo intrínseco del valor del mito, uno tiene que alcanzar una pureza interpretativa, es decir, uno debe estar en simpatía con éste, a través de los procesos psicológicos que formularon por primera vez Hume y Adam Smith, profundizados por Bagolini con alusiones a C. G. Jung y Husserl.

De aquí el camino conduce a una dirección completamente naturalista del pensamiento existencial, tal como lo encontramos en Paci,[34] quien usa el principio de irreversibilidad —en analogía con la Segunda Ley de la Termodinámica— como modelo para interpretar el significado del proceso histórico-natural. En la dirección de la escuela neopositivista y sus técnicas lógico-lingüísticas se encuentran las investigaciones como la de Geymonat,[35] quien elimina del concepto de racionalidad toda referencia a las verdades axiomáticas y evidentes en sí mismas y reemplaza la contemplación de una verdad absoluta con la operación metodológica efectiva del hombre en su situación real. Reconstrucciones similares de la razón las encontramos en las concepciones rigurosamente inmanentistas del valor de Lombardi, Cantoni y Oggioni. El primero,[36] después de un análisis completo de la civilización moderna, llega a la conclusión de que uno debe reformar el concepto mismo del pensamiento y comprender su esencial capacidad de autocrítica, que coincide con la libertad misma y precede a todo pensamiento lógico. A esta reforma corresponde, en el plano moral, la "dignidad de la vida" con que Lombardi sustituye el imperativo categórico: este último se refiere a una idea

[34] *Tempo e relazione*, Turín, 1955.
[35] *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Turín, 1953.
[36] *Nascita del mondo moderno*, Asti, 1953; *Dopo lo storicismo*, Asti, 1955; *Il concetto della libertà*, Asti, 1955.

meramente abstracta, el primero se refiere a la realidad concreta de la libertad. Cantoni[37] funda la normatividad del valor en la plenitud de la situación humana y no en una dimensión metafísica abstracta. Oggioni[38] proyecta una transformación radical del concepto de la verdad en la dirección pragmática, que hace al valor sociológicamente normativo.

De la sorprendente —y fascinante— variedad del pensamiento axiológico italiano parece emerger una dirección definida: hacia la deshipostatización del valor, hacia la indagación axiológica situacionalmente efectiva, si no hacia un método axiológico. La dirección, pues, aun cuando todavía es implícita más bien que explícita, señala hacia una *ciencia* del valor. Pero el correspondiente examen crítico y metodológico de la forma más bien que de la materia del valor —en el espíritu de G. E. Moore— todavía falta. Por otra parte, las profundas penetraciones en la realidad del valor y los ingeniosos enfoques de ésta que ofrecen los axiólogos italianos darán a la axiología formal, una vez que sea establecida, una diversidad de dimensiones y una multitud de temas por medio de los cuales tendrá que probarse a sí misma. Así, pues, lo que es ahora un conglomerado de abstracciones analíticas inconexas se convertirá en un segmento ordenado de una nueva ciencia, un conjunto profundamente significativo de aplicaciones prácticas de esta ciencia a su asunto, el valor.

Como ya hemos dicho, la concepción ontológica prevalece en el continente europeo, en América Latina y en Asia. Constituye, pues, una tesorería para el material axiológico fenoménico. En España y América Latina encontramos la tradición de Ortega y Gasset, la importancia de cuyo breve ensayo *¿Qué son los valores?*[39] está fuera de toda proporción con su tamaño y cuyas nociones de "razón vital" y "autenticidad" —temas centrales de la axiología— han encontrado expositores lúcidos. Marías[40] explica el concepto de la razón vital. La vida misma es el sistema que está estructurado en y funciona como la razón humana: el yo es el órgano esencial de la comprensión. La experiencia, en el sentido existencial, no en el epistemológico, es la matriz de la conceptualización. Así, pues, fundamentalmente, comprensión y valoración son la misma cosa. La diferenciación de la experiencia en conceptualización es al mismo tiempo la diferenciación de la valoración. El vínculo entre la penetración existencial y la valoración ha sido extendido en la textura de una axiología existencial por Romano Muñoz,[41] en vigorosa oposición al nihilismo del valor de Heidegger y Sartre. La metafísica, para Romano Muñoz, se convierte en ética: la referencia universal de la filosofía no es una referencia abstracta, sino concreta, basada en la relación existencial entre el yo humano y el universo: "*Nuestro ser* es un *ser capaz de* que se esfuerza por *ser más*, una voluntad, una aspiración a ser todo lo que *puede ser* en la plena realización de su posibilidad inmanente." Esta dinámica inherente del yo existencial hace necesaria la conversión de la metafísica en ética y se funde con la *axiologia perennis* de la perfección. "Si el ser es esencialmente ser capaz de, entonces el ser, como tal, es *ser para la perfección*, aspiración ontológica, cuyo contenido ideal es la *perfección* misma, la plenitud, la completa integración del ser." Esta culminación de la ontología en axiología es complementada —y profundizada a su vez[42]— por la transformación de la axiología en ontología que hace Recaséns Siches.[43] La concepción fenomenológico-axiológica —que examinaremos en la siguiente sección— separa ilegítimamente la esfera axiológica de la esfera ontológica. En un nivel más profundo el hecho y el valor están relacionados recíprocamente. Aunque lo real y lo valioso son categorías diferentes y formalmente independientes, ello no obstante lo uno parece existir para lo otro. La axiología debe buscar el vínculo entre las dos esferas. El valor no es meramente una categoría tan primaria como el Ser real; es incluso más básico que éste. La mente, al construir un mundo, funciona relativamente, determinada por juicios de preferencia que gobiernan tanto la atención como la perspectiva. La co-presencia del sujeto con su objeto, el Yo con su mundo es la realidad primaria y básica. La consciencia, que actúa como una red selectiva, está condicionada por actitudes de valor. Aquí, pues, la axiología es profundizada más allá de la ontología, con un resultado que en forma naturalista encontramos en Werkmeister. Pero mientras éste interpreta la valoración psicologísticamente, Recaséns Siches rechaza tales interpretaciones. Los valores no son proyecciones de mecanismos o reacciones psicológicos, sino significados objetivamente válidos dentro del contexto de la vida humana. La red de contextos y situaciones, que los naturalistas ven en un nivel plano, es para Recaséns Siches una diversidad axio-ontológica multidimensional. Para Fran-

[37] *Mito e storia*, Milán, 1953; *La vita quotidiana*, Milán, 1955.
[38] *Filosofia e psicologia nel pensiero postromantico*, Bolonia, 1955.
[39] *Obras Completas*, VI, Madrid, 1955, págs. 315-335. Véase el Cap. 7, sec. 1 de este libro.
[40] *Introducción a la filosofía*, 4ª edición, Madrid, 1956. Traducción inglesa, *Reason and Life*, New Haven, 1956.

[41] *Hacia una filosofía existencial (Al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica)*, México, 1953.
[42] "Nuevo existencialismo en México, La filosofía de José Romano Muñoz", *Cuadernos Americanos*, 15, págs. 75-89, 1956.
[43] *Vida humana, Sociedad y Derecho*, 3ª edición, México, 1952. También *Human Life, Society and Law, Latin-American Legal Philosophy*, Cambridge, Mass., 1948, y *Filosofía del Derecho*, México, 1959.

cisco Larroyo[44] es una concreción de tipos axio-antropológicos. Mientras que, por decirlo así, Recaséns Siches diferencía la fenomenología por la diversidad real de la vida, Larroyo integra esta diversidad en la esencia del tipo. El tipo representa la actitud de la persona frente a la infinidad de elecciones que le presenta la vida. Su vida auténtica se origina en la confluencia de su aptitud y su vocación. La relación mutua entre las dos da origen a tres dimensiones o grados de autenticidad: la persona auténtica, la persona trivial y la persona máscara. Estas dimensiones se compenetran con cada tipo humano (el intelectual, el religioso, el político, etc.) y así se teje un rico tapiz de la existencia humana con su urdimbre axiológica.

Así, la axiología ontológica de los pensadores latinos de Europa y América es una fuente de material para la futura ciencia axiológica. La ontología alemana lo es más aún, pero en una especie de sentido pervertido que corresponde adecuadamente a los acontecimientos recientes de la historia alemana. Si en la Europa latina las hipostatizaciones de las valoraciones en valores procede en una forma racional y con resultados que tendrán que ser confirmados por la axiología formal —lo que esta ontología del valor llama valor debe corresponder al valor formal, y lo que llama desvalor debe corresponder al desvalor formal—, la discusión ontológica en Alemania, bajo la influencia de Heidegger, siguió una dirección irracional, si no disparatada, y con resultados que la axiología formal tendrá que refutar, cuando menos en el sentido de llamar valor a lo que esta ontología llama desvalor.

La lucha entre la humanidad y el nihilismo hitleriano fue transpuesta filosóficamente por Heidegger en una lucha entre la ontología y la axiología, o entre el Ser y el Valor, con Hitler en el lado del Valor, y por lo tanto del No-valor, pues el Valor, no siendo Ser, no era realmente valor; y el Ser visto como Valor perdía su ser como Ser, y por lo tanto como Valor. Este argumento lleva la falacia naturalista un paso más adelante al identificar el Valor con el No-Ser y el Ser con el No-Valor, valorando empero supremamente al Ser. Es como si un hedonista identificara el placer con el valor —incurriendo así en la falacia naturalista— y luego continuara: Si el placer es identificado con el valor, el placer deja de ser placer y se convierte en valor. Hablar del valor, entonces, es nihilismo hedónico y la desvaloración del placer.

Es obvio que esto es disparatado. Significa que A es tanto A como no-A. Si el placer es valor, entonces el valor es placer. Si $A = B$, entonces $B = A$. Es disparate decir que si $A = B$, entonces $A \neq A$, por lo tanto $A \neq B$. Con todo, tal es el

[44] *La antropología concreta,* México, 1963.

argumento de Heidegger, y en lugar de tratarlo como una broma digna de Lewis Carroll,[45] los alemanes lo han tomado tan en serio[46] que la discusión axiológica en el segundo periodo post-mooreano giró alrededor del nihilismo del valor heideggeriano, y la palabra "valor" ha caído realmente en descrédito.

Heidegger[47] no ve en la axiología sino un *Ersatz* para la pérdida metafísica del ser. Puesto que Kant y los neokantianos habían desterrado el Ser a lo nouménico y en el proceso de cognición dieron el ser a fenómenos que no eran el Ser, hubo que producir un sustituto para el Ser, que fue el Valor. De tal suerte, "El valor es la objetificación de las finalidades de los deseos del establecerse cognoscitivamente en el mundo como imagen". *"Wert ist die Vergegenständlichung der Bedürfnisziele des vorstellenden Sich-einrichtens in der Welt als Bild."* Heidegger sugiere, en un característico *argumentum ad hominem,* que los filósofos del valor se ocupan del valor sólo a fin de causar en otras personas la impresión de que se ocupan de lo más valioso —siendo que lo más valioso no es el valor, sino el ser—, que es la mayordomía de Heidegger. La filosofía del valor de Heidegger, remontada hasta *Sein und Zeit,* se epitomiza en su análisis de la frase de Nietzsche, "Dios ha muerto".[48] Aquí el valor se identifica definida y explícitamente con el no-ser, y por lo tanto con el no-valor, es decir, con el nihilismo. El nihilismo, según Heidegger, es la sangre vital (más bien, la sangre mortal) de la metafísica moderna; es el movimiento fundamental (*die Grundbewegung*) de la historia occidental, y es la desvaloración de los valores más altos mediante la valoración. Después de la "muerte de Dios" se necesita un nuevo principio, que Nietzsche propone en *La Voluntad de Poder.* El valor se convierte así en una norma para la voluntad de poder, que ahora expresa la realidad de lo real. Como un nuevo nihilismo, tenía que superar el antiguo nihi-

[45] "—¿A quién le pasaste por el camino? —continuó el rey, tendiéndole la mano al mensajero en solicitud de más heno. —A nadie —dijo el mensajero. —Muy cierto —dijo el rey—: Esta joven también lo vio. Así que, desde luego, nadie camina más despacio que tú. —Hago todo lo que puedo —dijo el mensajero con resentimiento. Estoy seguro de que nadie camina mucho más rápidamente que yo. —No puede hacerlo —dijo el rey—, o de lo contrario habría llegado aquí antes que tú." (*Through the Looking-Glass,* Cap. VII).

[46] "Nadie muere por meros valores", "Pensar en valores es nihilismo puro", "Pensar en valores es matanza radical" y otras afirmaciones heideggerianas similares causaron una profunda impresión en la generación alemana que regresaba de los campos de batalla de Hitler. A esta generación le pareció correcto pensar que la falta de las consignas del superhombre no consistía en haber proclamado valores *falsos,* sino en haber proclamado *valores del todo.*

[47] *Über den Humanismus,* Francfort, 1949; *Holzwege,* Francfort, 1950.

[48] *Holzwege,* págs. 193-247.

lismo de la "metafísica" histórica, y, al hacerlo, convertirse en algo positivo. Pero en la medida en que piensa el valor más bien que el ser, sufre de la misma enfermedad que aquello que ha de reemplazar, y así su positividad recae nuevamente en negatividad, pues el valor nunca puede tomar el lugar del ser. Siendo distintos el valor y el ser, la valoración obstruye el ser del ser si trata de superarlo y ocupar su lugar. De tal suerte, la superación del nihilismo viene a ser la culminación misma del nihilismo; "Si el valor no dejará al Ser ser Ser, lo que es como Ser mismo, entonces la supuesta superación es, antes que nada, la consumación del nihilismo" (*"Wenn jedoch der Wert das Sein nicht das Sein sein lässt, was es als das Sein selbst ist, dann ist die vermeintliche Überwindung allererst die Vollendung des Nihilismus"*).[49] El golpe más duro contra el verdadero valor es, pues, la valoración; y el golpe último contra Dios es la valoración de Dios. Dios "está siendo desvalorado para convertirse en el valor más alto" (*"zum höchsten Wert herabgewürdigt"*).[50] Pero valorar a Dios, el ser del ser, como el valor de los valores es la "suprema blasfemia". Y, como todos los falsos profetas, quienes derrocan a Dios de esta manera se disfrazan como Sus sumos sacerdotes. "El no-pensar en el Ser se disfraza con la apariencia de representar al Ser en la forma más digna." [51] Así Heidegger da un sesgo, tanto inmoral como ilógico, a lo que G. E. Moore llama la falacia naturalista, en su aspecto de la confusión del ser y el valor. Para Heidegger, cometer esta falacia es una traición al ser. Y la falacia consiste, no en diluir la naturaleza de valor del Valor, sino en hacerla dependiente del ser. El ser, en otras palabras, es más valioso que el valor; o, más bien, el ser *es* más que el valor *vale*. En lugar de que el ser del valor sea más fundamental que el valor del ser, el valor del ser es más fundamental que el ser del valor; o, más bien, en lugar de que el valor del valor sea más valioso que el ser del ser, el ser, siendo el ser del ser, es más ser que el valor del valor es valor.

Desgraciadamente para el argumento de Heidegger, tenemos aquí una cuestión de valor y no de ser; a saber, la cuestión de cuál es la verdad filosófica más fundamental, la del ser o la del valor. Una cuestión de comparación de dos cosas mediante una norma —sea la verdad o lo que sea, sea con respecto al ser, la verdad o las sartenes— *es siempre una cuestión de valor.*

Siempre que hay una competencia entre pensar en términos de valor y pensar en cualesquiera otros términos, sea el ser o lo que sea, el pensamiento del valor debe necesariamente

[49] *Holzwege*, pág. 239.
[50] *Op. cit.*, pág. 240.
[51] *Op. cit.*, pág. 239.

llevarse la palma porque *la competencia es valoración ella misma.*

De ahí que Heidegger tenga razón, en un sentido Lewis-Carrolliano, al decir que "pensar en valores impide al ser, desde el comienzo mismo, esencializar en su verdad" (*"Das Denken nach Werten lässt im vorhinein das Sein selbst nicht dahin gelangen, in seiner Wahrheit zu wesen"*).[52] Lógicamente, nada puede hacerse en este caso, como nada puede hacerse en el caso de que 1 no es −1. Esta verdad lógica puede ser oscurecida por sofismas,[53] pero éstos no pueden falsearla, pues contienen contradicciones contra el procedimiento mismo que emplean. Así, pues, la axiología de Heidegger, o más bien su anti-axiología u ontología, es un sofisma. Es seudo-pensamiento, pues contradice su propio procedimiento. Es realmente una broma contra la filosofía, comparable solamente con la de Wittgenstein. Ambos son anti-socráticos, ambos confunden el pensamiento con juegos de palabras —siendo las palabras con que juega uno de ellos las del sentido común, y las palabras con que juega el otro las del sin sentido no común—, ambos ven, como dice Heidegger, en "la razón celebrada durante siglos el más obstinado adversario del pensamiento" (*"die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens"*),[54] y ambos se creen renovadores radicales, revolucionarios de una nueva manera de filosofar. Ambos están equivocados, pues ambos cometen falacias lógicas. El problema se reduce, pues, a preguntar si las falacias significan alguna diferencia en el pensamiento filosófico. Si uno dice que no, la filosofía queda reducida a una broma.[55] Si uno dice que sí, entonces la verdad todavía se encuentra úni-

[52] *Op. cit.*, pág. 243.
[53] Para probar que $+1 = -1$, digamos que $x - 1 = 0$; puesto que $x^2 - 1 = (x + 1) \cdot (x - 1)$, si dividimos $x^2 - 1 = 0$ entre $x + 1$, obtenemos $x - 1 = 0$, o $x = +1$, y si lo dividimos entre $x - 1$, obtenemos $x + 1 = 0$ o $x = -1$. La falacia es igual a una de las favoritas de Heidegger, no definir la naturaleza de cero, o nada.
[54] *Op. cit.*, pág. 247.
[55] O acaso a una burla. Sobre la diferencia entre la dialéctica engañosa y la genuina, véase von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*, Meisenheim, 1951, págs. 135 *ss.* Si la filosofía moral de nuestros días se encuentra en la etapa alquímica, las cabriolas de Heidegger y, en menor grado, de los wittgensteinianos en este campo pueden compararse con las de los grandes prestidigitadores alquimistas que asombraban a las muchedumbres y los cortesanos con sus artes mágicas —Seyler, Hofmann, Richthausen, Sir Kenelm Digby, Nicolas Flamel y otros— que habían encontrado la piedra filosofal y con su ayuda ("Tómese una pizca de esto, échese sobre mil onzas de mercurio...") realizaban milagrosas transformaciones en oro, conservándose todavía algunas de sus obras en monedas especiales de oro puro. Sólo los dilettantes como Honauer eran ahorcados, por lo común en complicados patíbulos construidos con sus propios productos.

camente por medio del pensamiento racional. Ni su trivialización en sentido común ni su embellecimiento en sin sentido no común pueden dar la solución de problemas al mismo tiempo tan profundos y tan directos como el del valor. La relación del ser y el valor encuentra su solución, como lo vio hace mucho tiempo Moore,[56] Platón mucho antes que él, y como lo elaboró Kierkegaard,[57] al encontrar *la verdad esencial del ser en el valor,* lo cual significa encontrar la verdad esencial del valor en el ser esencialmente como valor. Pues la esencialidad es ella misma un término de valor,[58] y lo es ya sea que la esencialidad sea de ser, de valor o de lo que fuere. Por lo tanto, la esencialidad del ser es el valor —es el *valor* esencial del ser— y así lo es la esencialidad del valor mismo, la esencialidad de una mariposa y la de la sartén. El ser esencial, en otras palabras, es un valor, y el valor esencial un ser solamente en la medida en que el ser esencial es un valor. El valor, en otras palabras, es el género y el ser la especie. La ontología, pues, es una especie de la axiología, y no la axiología una especie de la ontología. No es un "sustituto" de la ontología, ni fue creada después de Kant. Sobrepasó a la ontología desde los comienzos mismos de la filosofía —en Sócrates y Platón— por la sencilla razón de que sin ella la ontología no puede hacerse racional. Que la axiología nunca le haya cumplido su promesa a la ontología es otro asunto. Su *problemática* plena sólo nació con Kant y culminó en Moore. Ésta podría ser resuelta por medio de nuestra interpretación de la paradoja de Moore —"Las dos proposiciones diferentes que son ambas verdaderas de la bondad"— como el axioma de la axiología formal.

Por lo tanto, la ontología no puede "desenmascarar" a la axiología, excepto, quizás, una axiología tan vaga y arbitraria como ella misma. La ontología, si es que ha de ser una genuina disciplina racional, debe usar categorías del valor. Si no las usa, o usándolas las niega, no es tal disciplina genuina.[59]

Todo esto, desde luego, no ha permanecido oculto en Alemania. El "desenmascaramiento" de la valoración, aunque atrajo a una generación descarriada por una valoración extravagante y pervertida —en la que Heidegger figuró prominentemente—, condujo a un vigoroso contraataque que desenmascara el "desenmascaramiento", trata de esgrimir la razón contra la

[56] Al extender la falacia naturalista a la ontología.
[57] En su doctrina de la verdad subjetiva.
[58] Por lo tanto, el método fenomenológico es un método de valoración, y el establecimiento de axiologías fenomenológicas especiales es una redundancia. La fenomenología es ella misma axiología: cuando la esencia de una cosa es discernida, la cosa es valorada intrínsecamente. La confusión entre ser y valor se encuentra ya, pues, en el maestro de Heidegger: Husserl. Véase *La estructura del valor,* pág. 137.
[59] Véase *La estructura del valor,* págs. 95 *ss.,* 311.

dialéctica del nihilismo axiológico para desenmarañar el enredo de para-, caco-, y seudoetimologismos,[60] de limpiar los depósitos de la logorrea y de penetrar hasta la esencia del Valor.

En la vanguardia de este destacamento higiénico se encuentra von Rintelen,[61] cuyo realismo del valor, sobre la base de la erudición histórica,[62] enfoca la clara luz de la tradición clásica alemana, la de Leibniz, Kant y especialmente Goethe, sobre la ciencia devastada. El valor y el ser no sólo no se oponen, sino que se complementan. El valor, como el ser, representa un orden objetivo: es un contenido espiritual (*Sinngehalt*) que puede realizarse como meta del empeño consciente o inconsciente en diversos grados de perfección. Como valor relacional *(bonum secundum quid)* es utilidad y está relacionado con la subjetividad humana. Como valor intrínseco *(Eigenwert) (bonum in se)* es objetivamente real, parte de un orden ontológico y sujeto a una lógica del valor, una axio-lógica, cuya determinación es la tarea de la filosofía. La realidad histórica del valor puede entenderse en un patrón vertical-horizontal, lo primero en la dimensión del valor real (*Real-Wert*), lo segundo en la dimensión del valor ideal (*Wert-Idee*). El valor real es el valor realizado en situaciones históricas, en diversas *profundidades,* dependiendo del grado de cumplimiento del ideal en cuestión. El valor ideal da la *anchura* del valor en variedad y diferenciación horizontal, que puede realizarse o no en una situación histórica concreta. Los objetivos de una cultura —así como los de un individuo— deben ser los de realizar el mayor número posible de formas de valor tan profundamente como sea posible. Así aparece un orden ontológico de valores que señala a un absoluto metafísico trascendente objetivamente determinado como lo Infinito. El error de Heidegger, señala von Rintelen, es su limitación al valor relacional. La representación *(Vorstellen)* no es sólo un asunto negativo, en el sentido de Heidegger, sino de significación positiva cuando se está representando un contenido espiritual. Más profundamente, sin embargo, Rintelen esgrime contra Heidegger toda la *philosophia perennis,* contra la que Heidegger ha tratado de erigir su propio contraorden. El camino de Rintelen, como ha sido expresado felizmente, es una carretera *(Höhenweg)* en comparación con los senderos en el bosque

[60] *"Umwortungen"* ("transpalabraciones").
[61] *Von Dionysus zu Apollon. Der Aufstieg im Geiste,* Wiesbaden, 1948; *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart,* Meisenheim, 1951-1960; *Beyond Existentialism,* London, 1961; *Der Rang des Geistes, Goethes Weltverständnis,* Tubinga, 1955.
[62] *Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung,* Halle, 1932.

(Holzwege) de Heidegger,[63] una carretera que domina la selva[64] en la que Heidegger da sus vueltas incesantes e infructuosas, *"auf dem Holzwege"*, perdido en la maleza. Algunos de sus amigos, a los que podemos llamar semi-anti-axiólogos, se ocupan mientras tanto en ***Waldgängen*** (paseos por el bosque) tratando de hacer el mapa del bosque desde adentro, encontrando claros y parajes-para-picnics racionales,[65] cuando menos en la medida en que la metáfora es un progreso respecto de la contradicción. Así encontramos el mismo tortuoso desarrollo hacia la racionalidad a partir del ontologismo de Heidegger, que el que encontramos a partir del positivismo de Ayer y Wittgenstein. Así como la racionalidad al por menor de Toulmin y otros era un progreso respecto de la irracionalidad al por mayor, la búsqueda de claros y parajes de Jünger y otros es un progreso respecto del extravío en la maleza. Y así como la posición naturalista era una explicación concienzudamente racional de las cosas que son valiosas —aun cuando no son el Valor—, la posición de Rintelen es una explicación concienzudamente racional de los valores, aun cuando no del Valor mismo.[66] Pero los valores que Rintelen recuenta, siendo espirituales más bien que naturalistas, reflejan mucho más fielmente la naturaleza del Valor que las ingenuidades naturalistas.

Mientras que Rintelen esgrime contra el contraorden de Heidegger el orden de la tradición clásica, otros autores sondean con la misma penetración la naturaleza de la racionalidad como Heidegger sondea la de la irracionalidad. Krings[67] profundiza la Verdad en Integridad (*Lauterkeit*). La integri-

[63] R. Wisser, "Klassische Geistphilosophie und die existenzphilosophische Bewegung", *Giornale di Metafisica*, núm. 6, págs. 886-902, 1955; "Wertwirklichkeit und Sinnverständnis", *Sinn und Sein, Festschrift für Fritz Joachim von Rintelen*, Tubinga, 1960. El último ensayo es una presentación excelente y exhaustiva de la filosofía de von Rintelen.

[64] Véase pág. 50 de *La estructura del valor*.

[65] E. Jünger, *Der Waldgang*, Francfort, 1952.

[66] Rintelen le reprocha lo formalista a la filosofía existencial heideggeriana, y con razón, pues ésta es formalista en el sentido de que hace juegos lingüísticos (*"Versteckspiel"*, "juego del escondite") y saca el mejor partido —y el peor— de la falta de contenido del lenguaje filosófico abstracto. Es analíticamente formal, pero no es sintéticamente formal en el sentido definido y racional en que nosotros usamos el término. Mientras que la alternativa de Rintelen al carácter de juego de la filosofía existencial son las afirmaciones materiales de valor (analíticamente materiales en nuestro sentido), nuestra alternativa son las afirmaciones formales de valor (sintéticamente formales). La alternativa de Rintelen conduce a los valores, mientras que la nuestra conduce al Valor. Ambas están en oposición al "extremismo afectado" y a las impertinencias materiales de la filosofía heideggeriana. Véase von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit*, págs. 88, 135 *ss*. Cf. págs. 164 *ss*. de *La estructura del valor*, la afectación y las impertinencias de los wittgensteinianos.

[67] *Fragen und Aufgaben der Ontologie*, Tubinga, 1954.

dad, la correspondencia mutua entre la esencia y la existencia, es la dimensión ontológica de la Verdad. La dimensión ontológica de la Falsedad es lo Demoníaco. Lo Demoníaco trata de erigir, contra el orden ontológico, un contraorden y realiza una no-esencia, una monstruosidad ontológica *(Unwesen)*, a la luz de la cual la realidad aparece desfigurada, fuera de lugar, descoyuntada y horrible *(ent-setzt)*.

Acerca de esta ontología podemos decir lo mismo que dijimos acerca de la italiana: es un modelo sobre el cual tendrá que probarse a sí misma la axiología formal; y, como tal, es una sugestión profunda de una futura lógica del valor y una prueba de la racionalidad esencial del mundo del valor. Esta racionalidad se expresa en muchas variaciones en todas partes del mundo, desde la creación profundamente original que acabamos de examinar hasta la reenunciación moderna de antiguas intuiciones axiológicas, tales como las virtudes de Aristóteles y Platón o las puruśārthas hindúes. Gutwénger,[68] en una original combinación de elementos tomistas y naturalistas, pone la noción de la perfección al día de una época empírica. El valor es siempre valor-para, valor relacional. Esta relacionalidad de valor es de tal naturaleza causal que la cosa o persona en cuestión está siendo perfeccionada *(vervollkommnet)*. La perfección es la actualización de las potencialidades inherentes en la cosa o la persona. Siempre que una cosa actúa destructivamente, carece de la relación de valor. La definición del valor es, pues: causalidad perfeccionadora (*vervollkommnende Kausalität*). El género de esta definición es "causalidad", que puede actuar o bien constructivamente o bien destructivamente; la especie es "perfeccionadora", que limita la causalidad a la naturaleza esencial del valor. El elemento tomista de la definición es la especie, el elemento naturalista es el género. También podemos llamar al segundo el aspecto kantiano o categórico y considerar la definición como similar a la de McCracken, con inflexiones escolásticas.[69]

La reenunciación platónica la encontramos principalmente en la Suiza alemana. Gauss[70] aplica la tríada platónica de Verdad, Belleza y Bondad como un patrón de tipos de vidas, cada uno de los cuales es supremo en su clase y es un comprometimiento a una consistencia vital, formando el total de estos compromisos el valor absoluto de la vida en lo Eterno. En Medicus,[71] la posición platónica es reformada en la dirección

[68] *Wertphilosophie*, Innsbruck, 1952.

[69] Sobre una reenunciación alemana de la posición escolástica, véase la introducción de Siewerth a los textos aquinianos, *Thomas von Aquinas, Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf, 1954.

[70] *Allgemeine Einleitung in die Platonische Philosophie*, Berna, 1952.

[71] *Menschlichkeit: Die Wahrheit als Erlebnis und Verwirklichung*, Zurich, 1951.

de Ortega y Gasset y Recaséns Siches: La filosofía, a diferencia de la ciencia —que es primordialmente la obra del intelecto—, apela a la persona entera, tratando de sacar del hombre la conciencia de los valores eternos, supra-temporales. Más allá de la tríada platónica de Verdad, Belleza y Bondad, Medicus reconoce un cuarto valor, la Justicia, que regula la vida social del hombre. El reconocimiento de valores es para Medicus también un acto esencialmente religioso, aunque él no admite ningún "valor" religioso paralelo, por decirlo así, a otros valores. Los valores permean toda la existencia humana y están presupuestos dondequiera que hay pensamiento y acción basada en el pensamiento. La filosofía tiene la misión de hacer consciente el reconocimiento inconsciente de los valores, y, al hacerlo así, de dar a los juicios de valor una estructura coherente.

Lamentablemente, Medicus no nos dice sobre qué principios debe estructurarse la esfera del valor. Encontramos aquí el límite inherente de cualquier tratamiento ontológico del valor: al carecer de principios formales, el axiólogo ontológico sólo puede basar la estructura de la esfera del valor en conjeturas analíticas, vagamente inspiradas por el poder implicativo de los conceptos materiales. Puesto que este poder es infinito —toda implicación implica otra que implica una tercera que implica una cuarta, y así sucesivamente— y la materialidad ontológica no tiene una base natural en la cual pueda venir a descansar el pensamiento, como la tiene la materialidad naturalista en la observación empírica, el axiólogo ontológico es como un buzo en profundidades infinitas. O bien debe detenerse a descansar en algunos puntos a causa de puro agotamiento; y, como el Buzo de Schiller, nunca estará satisfecho y siempre volverá a sumergirse más profundamente, sólo para encontrar más frustraciones.

Así, Häberlin,[72] después de agotar toda la ontología, llega a la conclusión de que, a fin de poder hablar de los valores en forma alguna, debemos ir más allá del "ser" y postular una "base" de todo Ser, que, sin embargo, no debe estar disociada del Ser, sino que debe ser la base de la cual el Ser derive su significado último. Por lo tanto, añade Häberlin algo caprichosamente, conociendo el significado del Ser conocemos el de la base —lo cual nos trae de vuelta a la ontología—, pero también hace superflua a la "base". Aquí tenemos un recurso ingenioso para detener nuestra caída en las profundidades, un correlato ontológico del escotillón de Nowell-Smith. Por otra parte, si seguimos la dirección de Häberlin hacia la profundidad, o bien encontramos, a la manera de Schelling, el *Urgrund* como la contradictoria del Ser y, por lo tanto, obstruyendo en momentos estratégicos el significado del Ser —como Desvalor—, o bien como la vindicación y fuente de estos significados, como Valor. En el primer caso, desde luego, debemos preguntar qué es aquello de lo que tanto el Ser como el No-Ser se han separado; en el segundo caso, de qué bases deriva su significado la base del Ser. En ambos casos nos vemos conducidos a una regresión infinita. No importa hacia dónde nos volvamos, pues, el pensamiento de valor ontológico nunca tiene la posibilidad de encontrar un fundamento satisfactorio ya sea para el Ser o para el Valor. Todas las construcciones ontológicas son, en última instancia, proyecciones del método implicativo, reificaciones de la incapacidad de la mente para aprehender la naturaleza de la realidad y del valor por medio del análisis. El pensamiento de valor ontológico, en otras palabras, es siempre material y nunca formal, es siempre sobre aquello que es valioso y nunca de aquello que lo hace valioso. Al igual que el naturalismo, presupone la naturaleza del valor de lo que llama valor, y así da por admitida la cuestión axiológica. Moore, por lo tanto, lo clasifica correctamente con el naturalismo en cuanto comete la falacia "naturalista".

La axiología oriental, especialmente la hindú, se encuentra en todos respectos muy cerca de la metafísica del valor europea; sólo que lleva más lejos el hincapié humanista. La dirección ontológica es templada así, no por una mayor penetración cognoscitiva, sino por una mayor pertinencia pragmática: una especie de "pragmatismo trascendental" que se manifiesta poderosamente en la vida y la obra de Gandhi. El hecho de que una axiología ontológica de este tipo pudiera hacerse prácticamente eficiente en la India confirma nuestra tesis de la correspondencia de la cultura y la forma axiológica.[73] En la sociedad todavía pretecnológica y hasta cierto punto medieval de la India, una filosofía que en su forma, pero no en su contenido, es un anacronismo en el Occidente, pudo hacerse moral y políticamente eficiente.[74]

La axiología, la búsqueda consciente del Valor *(phala-prāpti)*, es una de las dos divisiones de la filosofía hindú, siendo la otra el descubrimiento del Hecho *(artha-paricchitti)*, que entraña a la primera. La base ontológica de la axiología hindú es sugerida por el significado de la palabra sánscrita *sat*, que quiere decir tanto "real" como "bueno", mientras que la dirección teleológica pragmática encuentra expresión en el término *bhavya*, que quiere decir tanto "futuro" como "lo que es propicio", sugiriendo que lo mejor todavía está por producirse.

[72] *Philosophia Perennis*, Berlín, 1952.

[73] Véanse págs. 102 *ss.* de *La estructura del valor*.

[74] Compárense las respectivas eficacia e influencia de Gandhi en el Oriente y de su maestro Thoreau en el Occidente.

El término sánscrito para Valor es *iṣta*: "el objeto del deseo"; su opuesto es *dviṣta*, "desvalor". El valor es a lo que aspiramos, lo que ha de realizarse, y lo que es posible de realización, *sādhya*: lo que es "objeto de la voluntad racional". Lo que es *deseado* y lo que *debe* ser deseado son, ambos, Valores. *Puruśārtha* quiere decir "valores humanos": la búsqueda *consciente* de los valores por parte del hombre. Tanto el hombre como los animales buscan la satisfacción de sus impulsos naturales, pero sólo el hombre busca su satisfacción *consciente*. Los *puruśārthas* son, por lo tanto, valores conscientemente buscados o *Valores Humanos*.

Análogamente a las cuatro virtudes cardinales griegas, hay cuatro de estos valores cardinales del pensamiento hindú: *Artha, Kāma, Dharma* y *Mokśa*. *Artha* (valor económico) y *Kāma* (satisfacción del deseo) son regulados por *Dharma* (valor moral). Empero, *Dharma* es un valor instrumental más bien que intrínseco,[75] en un sentido "inferior" y "superior". El primero es su aspecto utilitario: la Bondad moral traerá, eventualmente y muy lentamente —como el Dios que tarda pero no olvida en el Occidente— el éxito y la abundancia (*abhyndaya*). El segundo es su sentido estrictamente moral —y usual—: la purificación del carácter del agente (*sattva-śuddhi*). Esto se efectúa a través del cumplimiento activo de los deberes de nuestra condición en la vida, el trabajo que está a la mano, sin intención o motivación egoísta (*niśkāmakarma*). Es la libertad respecto del yo inferior, *sannyāsa* o renunciación, pero no es negación del mundo. El pensamiento hindú enseña la auto-*afirmación* en la disciplina y la auto-*negación* en el servicio a los demás, pero no la negación del mundo. *Dharma* es una condición necesaria y suficiente para alcanzar *Mokśa*, el Bien Supremo o *Valor Intrínseco*, un estado existencial del Ser, de crecimiento hacia el Yo mayor, que es una experiencia de bienaventuranza (*ānanda*). La axiología hindú culmina, pues, en un tipo de hedonismo existencial o trascendental

[75] La Escuela de Mimāmsaka en la filosofía hindú considera que Dharma es un valor *intrínseco*, un valor que es un fin en sí mismo. De otra manera, dicen los Mimāmsakas, Dharma, que es más exaltado que *Artha* y *Kāma*, se vuelve inferior y utilitario como *Artha* y *Kāma*. Al igual que Kant, los Mimāmsakas enseñan una doctrina de respeto a la Ley Moral, su carácter absoluto y su naturaleza incondicional. El filósofo Samkara rechaza esta concepción. La considera psicológicamente incorrecta, puesto que ella supone que la actividad voluntaria es posible sin algún fin, o que se convierte en su propio fin (*svayam-prayojanabhūta*). Tal teoría, dice Samkara, reduce el evangelio del deber a un evangelio del trabajo vil: La devoción al deber es trabajo presente, el abandono del deber es mal futuro; de modo que, no importa que una persona cumpla con su deber o no, su destino es siempre el de las dificultades en la vida. Por esta razón la concepción Mimāmsaka de Dharma no ha prevalecido en el pensamiento hindú.

(*Jivan-mukti*, "liberación durante la vida"). *Mokśa no* es la ganancia de nada nuevo, sino la recuperación o recolección (a través de *dhyāna* —meditación— y *yoga* —disciplina moral y espiritual—) de aquello que es *intrínseco* al yo de uno. Como tal, *Mokśa* es lo que es verdaderamente "normal". Es "siempre alcanzado", *siddha*, en oposición a los otros *puruśārthas*, que son *sādya*, "a ser alcanzados" o extrínsecos.

Esta axiología básica es aplicable a experiencias del valor específicas, estéticas, políticas, etc., en todas las cuales se encuentra *ānanda*, la experiencia del deleite en el ser. Así, pues, *ānanda* es la clave para la estética mística del Vedānta: el santo es el artista más grande, pues ha dominado el arte de vivir: aquí y ahora él experimenta el deleite de la existencia bajo todas las circunstancias, por encima y más allá de la rutina y las imperfecciones de la vida ("avidyā-kāma-karma", "ignorancia, deseo ciego, acción embrolladora").[76] *Ānanda* es igualada con Brahman, la realidad que es una y sin segunda, y la armonía interior universal. Es característico del individuo iluminado el experimentar *directamente* y realizar mediante su vivir activo este deleite de la existencia.[77]

Así, pues, tenemos en el pensamiento hindú una axiología ontológicamente muy complicada que supera la vaguedad de los conceptos analíticos mediante la creación de un método exacto y exigente del vivir moral. En algunos sectores de la sociedad hindú y en algunos periodos de la historia de la India, especialmente la vida y la obra de Gandhi,[78] que marcan toda una época, esta filosofía ha mostrado su eficacia social. En otros sectores y periodos ha fracasado. En general —considerando la actualidad social y política de la India[79]— puede decirse que ha sido mayor su fracaso que su éxito, aun cuando probablemente ha tenido más éxito que la axiología cristiana en el Occidente. Tanto en el Oriente como en el Occidente,

[76] Cf. El Caballero de la Fe, de Kierkegaard (*Temor y Temblor, Expectación y Preliminar*).

[77] Este patrón general de la axiología hindú ha sido elaborado recientemente por Hiriyanna, *The Quest after Perfection*, Mysore, 1952; *Art Experience*, Mysore, 1954; Sri Jaya Chamaraja Wadiyar Bahdur, *An Aspect of Indian Aesthetics*, Mysore, 1956; Dasgupta, *Fundamentals of Indian Art*, Bombay, 1952; K. V. Ranga Swami, *Some Aspects of the Hindu Way of Life According to Dharmashāstra*, Baroda, 1952.

[78] Que viene siendo continuada, puede decirse, en el vital sector económico por Acharya Vinobe Bhave. Sus fundamentos —que la bondad económica y la bondad ética implican la una a la otra y que la revolución social significa valoración humana— ha sido enunciada para el Occidente y dentro del contexto occidental por Robert S. Hartman, *Partnerschaft von Kapital und Arbeit: Theorie und Praxis eines neuen Wirtschaftssystems (Colaboración del Capital y el Trabajo: Teoría y Práctica de un Nuevo Sistema Económico)*, Opladen-Colonia, 1958.

[79] Cf. la crisis actual del Partido del Congreso.

por lo tanto, debe encontrarse un patrón axiológico que conduzca a la acción moral tan cabalmente como el patrón matemático-empírico ha conducido a la acción tecnológica. El hombre occidental no puede ser movido a la acción moral en el sentido gandhiano colectivo, por medio del patrón medieval de la axiología contemporánea, ni por medio de ejercicios individuales como el *yoga* y el *dhyāna*. Tampoco seguirán siendo eficientes durante mucho tiempo estos patrones en la sociedad hindú que se moderniza progresivamente. Tanto en Oriente como en Occidente, por lo tanto, se necesita un patrón formal y sintético que contenga su propio método de acción, no sólo para individuos selectos, sino para todos los hombres como parte de su vivir racional.

La axiología ontológica, al fundir el Valor con el Ser, es un obstáculo para tal desarrollo. En lugar de explicar la relación fundamental de la axiología —la relación entre las propiedades de hecho y las propiedades de valor—, la axiología ontológica produce su desplome, fundiendo ambas clases de propiedades en una gran hipóstasis reificadora y sustancializadora. En la axiología fenomenológica nos acercamos más a nuestras metas, pues allí la hipóstasis por fin separa limpiamente, o tan limpiamente como es hipostáticamente posible, las dos esferas.

b) *Empíricos fenomenológicos*

Los empíricos fenomenológicos nos enseñan una vivencia cognoscitiva de una esfera del valor *sui generis*, independiente y diferente de la esfera ontológica del Ser. Son axiólogos puros, en el sentido de que no confunden el valor con ninguna otra cosa, sea física o metafísica, aun cuando hipostatizan el valor en Valor, el debe en Debe, etc. La relación axiológica fundamental, pues, viene a ser hipostatizada a su vez, como una relación entre Ser y Valor, Es y Debe, etc. El prototipo de esta hipostatización fenomenológica es la gran obra del primer periodo post-mooreano, la *Ética* de Nicolai Hartmann. La relación axiológica fundamental viene a ser aquí una tensión cósmica entre las esferas ontológica y axiológica. Ambas esferas son para Hartmann aorísticamente separadas; y entre ellas está la entidad sintetizante, el sujeto moral que hace convergir toda la tensión de los dos mundos hacia su propio corazón: el Arnold Winkelried del campo de batalla axiológico. "La actitud del sujeto frente al Debe es el punto central en el problema ético... El sujeto como agente práctico es el punto de intersección entre dos determinaciones o poderes heterogéneos; al mismo tiempo es el campo de batalla donde estos poderes chocan el uno con el otro dentro del mundo real, que es uno. De ahí el desasosiego en la naturaleza del sujeto, su continua confrontación de decisiones. Así viene a ser que el Debe, aunque no está enraizado en el sujeto, sino que lo confronta como una exigencia positiva, ello no obstante, como una tendencia positiva en lo real puede adherirse sólo a un sujeto y puede determinar la realidad sólo mediante un sujeto." [80]

El sujeto es el caballero andante del Debe, el portaestandarte de lo potencial en la realidad real. La eficacia de la axiología, pues, que en la ontología del valor del pensamiento hindú está garantizada por un método, en la fenomenología del valor de Nicolai Hartmann está garantizada por la afinidad del hombre tanto a la esfera ontológica como a la esfera axiológica. Es la estructura axio-ontológica de la persona humana lo que hace descender a la tierra la relación axiológica hipostatizada. Todo el proceso, desde luego, es algo fantasioso, como corresponde a una presentación analítica brillante, pues la necesaria falta de precisión del método analítico puede compensarse brillantemente ya sea por medio de giros verbales ingeniosos, como en Heidegger o en los wittgensteinianos, o por medio de una imaginación poética que confía a la metáfora lo que la precisión formal confiaría a la lógica.

La esfera del Debe no es una esfera de quietud y serenidad, sino de empeño y lucha dinámica. Los precursores de Hartmann como arquitectos del mundo ideal son Platón y Aristóteles, pero también los maniqueos, Boehme, Schelling, Eduard von Hartmann, Bergson y, en particular, Schopenhauer. Los valores de Hartmann, como las ideas platónicas en Schopenhauer, son "incurablemente golosos".[81] El Debe "entra por la fuerza en la indiferencia de lo real, en cuanto que gana un poder sobre una de las entidades del mundo",[82] agarra al hombre y lo hace su sujeto, como Zeus con el confiado Ganimedes. Es cierto, el Debe-Ser ideal de Hartmann tiene más cualidades olímpicas, siendo "desde luego tan indiferente respecto al sujeto como es la existencia... Pero el Debe-Ser *positivo* no es indiferente, pues su despliegue en el mundo existente depende del sujeto".[83] La división entre el Debe-Ser ideal y el positivo es una construcción artificial dentro de la metafísica axiológica de Hartmann, necesaria a fin de combinar su desasimiento platónico con su dinámica schopenhaueriana, para explicar la eficacia de la esfera axiológica. "El Debe-Ser positivo no reside dentro de la esfera ideal. Sale de ahí, pero se extiende a lo real; y en la medida en que es un factor determinante allí, su actividad es una creatividad real, un dar de

[80] Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlín, 1926, págs. 164 *ss.*
[81] Thomas Mann, "Schopenhauer", *Der Adel des Geistes*, Estocolmo, 1945, pág. 352.
[82] Hartmann, *op. cit.*, pág. 164.
[83] *Ibid.*, pág. 162.

sí." [84] Zeus como el Señor Olímpico de los dioses y los hombres, y Zeus como el águila de Ganimedes o el amante apasionado de Leda y Europa: así el Debe-Ser ideal y el positivo, a semejanza de Jano, una especie de Dr. Jekyll-y-Mr. Hyde olímpico, gobierna el cosmos ético de Hartmann. La construcción es interesante, pero no convincente. El "Debe-Ser ideal" es una ficción, erigida en obsequio de una posición ideal que no se mantiene consecuentemente. Toda la esfera de los valores es una esfera dinámica, palpitante, su idealidad es una idealidad dinámica que corresponde a la realidad dinámica en la que se hace activa, y, a la inversa, lo real corresponde en su actividad creativa a las mismas cualidades de lo ideal; "lo real dinámico o la serie finalista corresponde a lo ideal dinámico o el Debe-Ser".[85] Para mantener la separación artificial entre la esfera valorativa platónica y la realidad dinámica, Hartmann debe recurrir al lenguaje aristotélico, estableciendo lo ideal como primer motor impasible e impertérrito en las esferas del más allá y que sin embargo de algún modo causa el flujo dinámico del cosmos ético. "Los valores son genuinos 'primeros motores' en el sentido aristotélico; de ellos proviene la energía creadora, la productividad, formación, concretización. El valor es el poder que está tras de la energía del Debe-Ser." [86]

Aquí tenemos, entonces, un ejemplo perfecto de la hipostatización del valor. Como en la reificación ontológica, las relaciones lógicas de la axiología formal aparecen aquí en un espejo de aumento y deben ser deshipostatizadas, reducidas a su tamaño, retraducidas en relaciones de la matriz lógica de la cual las levantó la imaginación poética del filósofo. El "Debe-Ser ideal" viene a ser, entonces, la simple relación lógica entre la carencia y la posesión por parte de una cosa de sus propiedades definidoras; pues una cosa que es miembro de la clase *C* y carece de algunas de las propiedades de *C debe tener* esas propiedades: es el concepto de clase lo que sirve como norma para la posesión por parte de la cosa de sus propiedades;[87] y el "Debe-Ser positivo" viene a ser las reglas de la aplicación de la axiología.[88] Es G. E. Moore quien, aunque advierte el carácter fenomenológicamente único del valor, se ha abstenido no obstante de hacer elaboraciones caprichosas

[84] *Ibid.*, pág. 159.
[85] *Ibid.*, pág. 179.
[86] *Ibid.*, pág. 172.
[87] Véase Robert S. Hartman, "Value Propositions", *The Language of Value*, Ray Lepley, ed., Nueva York, 1957, págs. 207 *ss.* También del mismo autor, *Axiología Formal, la Ciencia de la Valoración*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1957, págs. 24 *s.*, y *La estructura del valor*, págs. 239 *ss.*
[88] Robert S. Hartman, *Axiología Formal, la Ciencia de la Valoración*, págs. 26 *ss.*

de esta intuición y se ha limitado a enunciar las implicaciones lógicas de tal unicidad. Por otra parte, puesto que Moore meramente enuncia y no manipula esta unicidad, las implicaciones lógicas parecen colgar en el aire, como la sonrisa del gato de Cheshire.[89] La paradoja de la posición fenomenológica es, pues, o bien ser formal y entonces conducir a implicaciones lógicas que parecen vacías, o bien ser material y entonces perderse en metáforas.

En sus últimos escritos axiológicos, que podemos atribuir al segundo periodo post-mooreano, el análisis de Nicolai Hartman se hace más agudo y se aparta de las hipostatizaciones originales. Así, pues, él nos da un análisis más profundo del pensamiento teleológico, suplementando su explicación del "triple nexo finalista" en la *Ética*,[90] y una penetración más clara en la relación entre el "Debe-Ser positivo" y la voluntad humana, por una parte, y la voluntad y el sentimiento moral por la otra. Esto deshipostatiza, en cierta medida, el Debe-Ser y arroja luz sobre la difícil distinción —que no es posible en ninguna otra posición axiológica— entre lo emotivo y lo valorativo. "El sentimiento del valor tiene una relación enteramente diferente con el valor que la voluntad. La voluntad es libre con respecto a los valores, no está obligada a seguir el mantenimiento moral... El sentimiento del valor, en cambio, no es libre en este respecto; es claramente obligado por los valores: una vez que ha aprehendido el significado de un valor, no puede... sentir de manera diferente o tomar una posición que no sea la de los mandamientos del valor. No puede considerar la buena fe como perversa, ni el engaño y el fraude como honorables. Puede ser ciego para el valor, pero eso es algo completamente diferente: en este caso no responde sensiblemente a los valores y no los comprende en absoluto",[91] como una persona que padece de daltonismo o no tiene oído musical. Hartmann hace claro que la capacidad de valor es una capacidad racional, y así la *Forderung*, la exigencia que los valores plantean al hombre es una exigencia racional. Es

[89] Por esta razón Moore ha encontrado más críticos que seguidores. Entre los últimos se encuentran Hill, tal como lo mencionamos en *La estructura del valor*, págs. 175 *ss.*, y Corkey, "Basic Intrinsic Ethical Values", *Philosophy*, 29, págs. 321-331, 1954. Nicolai Hartmann y, por lo que a eso toca, Scheler, quienes rellenan el caparazón fenomenológico del valor, se han convertido en jefes de escuelas y en temas de una copiosa literatura monográfica (véase la reciente publicación de Pavičević, *The Relationship Between Value and Reality in Modern Idealistic Axiology*, Belgrado, 1956); Mayer, *Die Objektivität der Werterkenntnis bei Nicolai Hartmann*, Meisenheim, 1952; y Hürlimann, "Person und Werte", *Divus Thomas*, 30, págs. 273-298, 385-416 (1952).
[90] *Teleologisches Denken*, Berlín, 1951; *Ethik*, págs. 174 *ss.*
[91] Hartmann, "Das Wesen sittlicher Forderungen", *Kleinere Schriften*, I, Berlín, 1955, págs. 302 *s.*

sólo su prejuicio ontológico lo que le impide a Hartmann avanzar un paso más y afirmar que esto es así porque la esfera del valor es ella misma un orden racional lógico, un orden lógico de valor o axiológico más bien que onto-axiológico. Es, como lo ha hecho claro Ortega y Gasset desde el bando fenomenológico y Margenau desde el bando científico, un orden cuasimatemático, es decir, un orden tan formal como las matemáticas, pero cuyo contenido axiomático no es el del número, sino el del Valor. La "exigencia" de la esfera del valor es, pues, del mismo tipo que el de las matemáticas, la lógica y cualquier otra disciplina formal: la exigencia planteada a nuestra comprensión racional. En la segunda explicación post-mooreana de Hartman esto se hace meridianamente claro. La validez del orden axiológico reside en su racionalidad; el agente moral sólo acepta como válido lo que él "entiende y determina; él reconoce sólo que es claro para él. Todo recurso a la mera autoridad es imposible. La 'doctrina' que se le daba debe ser convincente; las reglas de la sociedad, los ideales de la vida de los mayores y los expertos, incluso las 'leyes de Dios' deben ser convincentes".[92] Este carácter convincente, esta inteligibilidad de la esfera del valor es el asunto de todo gran pensamiento axiológico, desde Platón hasta Scheler pasando por Kant; pero la mecánica de cómo este *"a priorismo* del conocimiento del bien y el mal", este riguroso orden de comprensión axiológica y su validez objetiva[93] se realiza en la acción humana, se desconoce todavía. Todas sus descripciones "permanecen estancadas en generalidades".[94] Nicolai Hartmann trata de abordarlo mediante una explicación empírica de cómo se manifiesta el sentimiento de los valores en las situaciones humanas;[95] pero no se acerca más de esta manera al meollo del asunto; él cree que debe contentarse "con ciertas características fundamentales que se han hecho aparentes hasta ahora".[96] En realidad, todas estas características encajan en un patrón, como las piezas de un rompecabezas, tan pronto se reconoce que el "apriorismo" de la esfera del valor no es sino la *naturaleza formal del valor*: el valor construido como se construyen los fenómenos en la ciencia natural, como un axioma y desarrollado en un orden deductivo, según nuestra proposición (5) mencionada en la página 37; y que la "cadena" de la esfera del valor es entonces el aspecto práctico necesario de este orden.[97] Así, pues, una vez más, los diversos fragmentos de la comprensión del valor que la explicación

[92] *Op. cit.*, pág. 297.
[93] *Op. cit.*, págs. 298 *s.*
[94] *Op. cit.*, págs. 299 *s.*
[95] *Ibid.*
[96] *Ibid.*
[97] Véase pág. 179 de *La estructura del valor.*

fenomenológica reúne son como pedazos de un espejo roto que refleja la naturaleza formal del valor. Es la axiología formal la que debe presentar el espejo en su totalidad.

La posición fenomenológica ha sido desarrollada en muchas direcciones en el segundo periodo post-mooreano. Hessen[98] da los siguientes "momentos" por los cuales difieren el Ser y el Valor: *1)* El Valor es ser irreal o ideal (validez), el Ser es ser real (existencia); *2)* el Valor es abstracto, no-sensorial, el Ser es concreto, sensorial; *3)* el Valor es normativo, un *debe,* el Ser es actual, un *es*; *4)* el Valor es polar, positivo y negativo, el Ser es unitario. El valor negativo todavía es valor, pero el Ser negativo ya no es ser. En la traducción formal, la confusión basada en la distinción meramente verbal de esos cuatro momentos, de donde parte la posición fenomenológica, se hace clara: *1)* Tanto el orden del valor como el orden del hecho tienen un componente real y un componente ideal. El componente ideal del orden del valor es la axiología formal, el componente real es el mundo de los fenómenos del valor. El componente ideal del orden del hecho son las matemáticas, el componente real es el mundo de los fenómenos naturales. La diferencia entre los dos órdenes en la esfera ideal es la diferencia entre la axiología formal y las matemáticas; la diferencia entre los dos órdenes en la esfera real es la diferencia entre las propiedades descriptivas (hacedoras de valor) y las propiedades de valor, la relación axiológica fundamental. *2)* El Valor es abstracto, no-sensorial, el Ser es concreto, sensorial. La diferencia es la que acabamos de mencionar, la relación axiológica fundamental. La naturaleza "abstracta" del valor es su cualidad de segundo orden en cuanto se refiere a la *totalidad* de las propiedades hacedoras de valor.[98a] *3)* Tanto el Valor como el Ser son tanto normativos como reales, tanto *debe* como *es.* El limitar lo normativo al Valor es, precisamente lo que llamamos la falacia normativa. La relación entre *debe* y *es* depende de la diferencia entre el orden ideal y el orden real. *Debe* justifica el requisito del orden real en cuanto a estar organizado de acuerdo con el orden ideal. Puesto que tanto el Valor como el Ser consisten en un componente ideal y un componente real, ambos están sujetos tanto a la relación de *debe* como a la relación de *es.*[99] *4)* Tanto el Valor como el Ser tie-

[98] *Lehrbuch der Philosophie,* 2º tomo, "Wertlehre", Munich, 1948, págs. 56 *s.*
[98a] *La estructura del valor,* págs. 265-275.
[99] "Juan debe ser honrado" y "Juan es honrado" son ambas proposiciones de valor, y "Los círculos son redondos" y "Los círculos deben ser redondos" son ambas proposiciones de hecho. Para mayores detalles, véase Robert S. Hartman, "Value Propositions", *The Language of Value,* New York, 1957, y *La estructura del valor,* pág. 249, nota al calce 82 y referencias dadas.

nen una estructura polar. La polaridad es entre el orden y el desorden. El valor real es lo que corresponde al orden del valor ideal, y el desvalor real es lo que no corresponde a ese orden. Ni el valor ni el ser pueden ser "negativos" en el sentido de "no-valor" y "no-ser". Ambos pueden ser negativos en el sentido definido, como des-valor y des-ser.[100] A estas cuatro traducciones debe añadirse un quinto punto que se desprende de estas traducciones: *5)* Los órdenes del Valor y del Ser son paralelos. Lo que es valor también tiene ser, y, en el mismo grado, lo que tiene des-valor tiene des-ser, en el mismo grado. Así, pues, un ternero con dos cabezas *es* tan poco ternero cuanto *valor* tiene como ternero; un círculo cuadrado *es* tan poco círculo (o cuadrado) cuanto valor tiene como círculo (o cuadrado). Por otra parte, lo que es plenamente tiene valor como tal. Con este punto, la axiología formal se acerca, desde luego, a la ontología del valor clásica.[101]

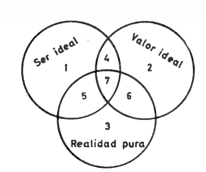
Estas relaciones lógicas inherentes aparecen en las fenomenologías del valor de diferentes maneras, de modo que el Valor y el Ser en ellas oscilan acercándose o alejándose el uno del otro.

Siguiendo un modelo de García Máynez,[102] las posibilidades lógicas de la relación entre la realidad, por una parte, y las esferas ideales del ser y el valor, por otra parte, podrían representarse por medio de tres círculos que se intersectan y que darían siete secciones, a saber, (1) ser ideal (ontología categórica y científica), (2) valor ideal (axiología categórica y científica), (3) realidad pura (como posibilidad de concreción de una o de ambas idealidades), (4) la intersección de las dos esferas ideales (el valor de la ciencia y la ciencia del valor), (5) la intersección de la realidad con la esfera ideal del ser (la cognición categórica y científica de la realidad fáctica), (6) la intersección de la realidad con la esfera del valor ideal (la cognición categórica y científica de la realidad del valor), (7) la intersección de las tres esferas (la realidad vista en su aspecto ontológico y axiológico).

[100] Sobre el "des-ser", véase Max Picard, *Hitler in Our Selves*, Hinsdale, Illinois, 1947. También véase la lógica del sinsentido de Husserl, Alejandro Rossi, "Sentido y Sinsentido en las *Investigaciones Lógicas*", *Diánoia*, VI, págs. 91-114 (1960), y Robert S. Hartman, "The Logic of Value", *Review of Metaphysics*, XIV, págs. 423 *ss.* (marzo de 1961).

[101] Véase pág. 162 del presente libro.

[102] *La definición del Derecho*, México, 1948, Xalapa, 1960, págs. 101 *ss.*, 244 *ss.*; "The Philosophical-Juridical Problem of the Validity of Law", *Latin-American Legal Philosophy*, Cambridge, Mass., 1948; "Das Problem der Definition des Rechts", *Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht*, III, 3, págs. 307-330, 1951. La siguiente cita es de la pág. 326 de este artículo y la pág. 245 de *La definición del derecho*, Xalapa, 1960.



El propio García Máynez usa este esquema para clarificar las interrelaciones lógicas entre la idealidad jurídica y axiológica, y la realidad jurídica, es decir, que en lugar del orden ontológico él usa el orden jurídico. Las tres esferas son, pues, el derecho formalmente válido (idealidad jurídica), el derecho moral o intrínsecamente válido (idealidad axiológica) y el derecho positivo (realidad). Las tres esferas se intersectan asimismo en tres círculos formando siete secciones de combinaciones de normas, sólo una de las cuales es la coincidencia de las tres esferas, y por lo tanto *realidad legal valiosa*. Tal coincidencia es muy rara; ciertamente, en la realidad histórica es más bien la excepción que la regla. La razón de ello, dice García Máynez, es "la estrechez o angostura de la conciencia estimativa. La intuición de los valores que el derecho debe realizar dista mucho de ser perfecta. No basta, por otra parte, el conocimiento de tales valores, pues el problema no consiste sólo en descubrir la esencia de los mismos, sino en formular las normas que, aplicadas a situaciones jurídicas concretas, hacen posible la realización de aquéllos". Lo mismo debe decirse de la relación ontológica-axiológica con la realidad. Encontramos que la solución era una axiología formal. Tal axiología produciría no sólo una actualidad ontológica valiosa, sino también jurídica. Para García Máynez, el derecho se considera como un medio de realizar el valor, es decir, que el valor es normativo para el derecho: una tesis exactamente opuesta a la de quienes, como Toulmin, Guillermo Héctor Rodríguez y otros, quieren hacer que el derecho sea normativo para la ética; la escuela axiológica que pone el carro delante de los bueyes, y, junto con Lamont y otros, usa las disciplinas axiológicas específicas como normativas para el género.

Los escritos sobre jurisprudencia, economía, política, etc., abundan, desde luego, en problemática axiológica, pero la ma-

yoría de los autores entienden que la problemática debe resolverse por medio de una ciencia de la axiología normativa para su disciplina más bien que por medio de su disciplina sirviendo como norma para la axiología.[103]

De las muchas direcciones en que puede desarrollarse la axiología fenomenológica mencionaremos sólo aquellas más importantes para la ética, las que desarrollan la dirección an-

[103] En ausencia de una axiología formal, los escritos axiológicos sobre jurisprudencia no pueden ser más precisos que los escritos sobre la propia axiología. Cf. la "conclusión" de Kelsen: "Yo no sé ni puedo decir qué es la justicia, la justicia absoluta que anhela la humanidad... 'Mi' justicia, pues, es la justicia de la libertad, la justicia de la paz, la justicia de la democracia, la justicia de la tolerancia" (*What is Justice?*, University of California, 1957, pág. 24); en otras palabras, la justicia que es tan indefinida como estos otros términos de valor. Tales "conclusiones" hacen obvio que lo que se necesita es un sistema axiológico abarcador. Cf. también H. Westermann, *Person und Persönlichkeit als Wert im Zivilrecht*, Opladen-Colonia, 1957; P. Karstedt, *Ethik more juridico*, Meisenheim, 1956; J. Fausto Fernández, *Los valores y el Derecho*, San Salvador, 1957; J. Bonilla, *Introducción a una axiología jurídica*, San Salvador, 1957. Estudios jurídicos axiológicamente significativos de ese periodo son los de Georg Cohn, *Existenzialismus und Rechtswissenschaft*, Basilea, 1955, que propugna un Derecho existencialista centrado en el hombre, el estudio de Edmond Cahn del "sentido de la justicia" como base para un Derecho "antropocéntrico", *The Sense of Injustice*, Nueva York, 1949, y su indagación de la decisión moral en el Derecho, *The Moral Decision*, Bloomington, Indiana, 1955, *Recht und Zeit*, de G. Husserl, Francfort, 1955, fenomenología de los casos legales, y los exámenes de la relación entre los valores morales y jurídicos por Less, *Vom Wesen und Wert des Richterrechts*, Erlangen, 1954; d'Entrèves, *Natural Law*, Londres, 1951; Bobbio, *Politica e cultura*, Turín, 1955; "Formalismo giuridico e formalismo etico", *Rivista di Filosofia*, 45, págs. 264-286, 1954; Del Vecchio, *Lo Stato*, Roma, 1953, *La Verità nella morale e nel diritto*, Roma, 1954, "Mutabilità ed eternità del diritto", *Jus*, V, 1954, *Justice*, Edimburgo, 1952, y Terán, *Filosofía del derecho*, México, 1952 —todos desde el punto de vista de una axiología racional objetiva— Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, Milán, 1953, desde un punto de vista no-racional (hay un salto cualitativo total entre los valores jurídicos y los morales), y Bagolini, "Value Judgments in Ethics and in Law", *Philosophical Quarterly*, 1, págs. 423-432, 1950/1951, cuya posición es intermedia. Discusiones axiológicamente significativas sobre teoría política durante este segundo periodo post-mooreano son el estudio de Bastide sobre las dimensiones políticas del valor, *Mirages et certitudes de la civilisation*, París, 1953, el análisis de De Grazia de la "anomie" —el caos del valor y la desintegración— en la sociedad y las instituciones de hoy, *The Political Community. A Study of Anomie*, Chicago, 1948, el alegato de Easton en favor de una ciencia política exacta basada en la teoría de los valores, *The Political System*, Nueva York, 1953, *El hombre y el Estado*, de Maritain, 1954, y Basave, *Teoría del Estado*, México, 1955, estudios impregnados de valor sobre el hombre y el Estado. Entre los estudios sociológicos, además de los ya mencionados por Battaglia y otros, tenemos las obras de Vuillemin, *L'Être et le Travail*, París, 1949, Dupréel, *Traité de Sociologie générale*, París, 1948, *Essais pluralistes*, París, 1949, el tratado magistral de Recaséns Siches, *Tratado General de Sociología*, México, 1956, y las profundas investigaciones empíricas de Sorokin, *The Reconstruction of Humanity*, Boston, 1948, *Explorations in Altruistic Love and Behavior*, Boston, 1950, *The Ways and Power of Love*, Boston, 1954, *Forms and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth*, Boston, 1954. Mellerowicz y Wittmann analizan un problema sociológico limitado dentro de la armonía más amplia de la teoría del valor económico, *Wert und Wertung im Betrieb*, Essen, 1952, W. Wittmann, *Der Wertbegriff in der Betriebswirtschaftslehre*, Opladen-Colonia, 1956. Obras que examinan la posición axiológica de la teoría económica son los estudios históricos de Weisskopf, *The Psychology of Economics*, Londres, 1955, y Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, Londres, 1953, la primera de las cuales es un análisis psico-ético, y la segunda —versión inglesa de una obra ya publicada antes— un análisis político-ético de las teorías económicas; y estudios metodológicos de este tipo son los de Fyot, *Dimensions de l'homme et science economique*, París, 1952, Lauterbach, *Man, Motives and Money. Psychological Frontiers of Economics*, Ithaca, Nueva York, 1954, y K. J. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, Nueva York, 1951. Un examen de la distinción entre el juicio económico y el juicio moral es el trabajo de Barback, "Economics and Moral Judgment", *Australasian Journal of Psychology and Philosophy*, 32, págs. 30-47, 1954. Estudios del valor en la antropología son los de Bidney, *Theoretical Anthropology*, Nueva York, 1953, y, especialmente, Dorothy Lee, "Being and Value in a Primitive Culture", *Journal of Philosophy*, 46, págs. 401-415, 1949. "Symbolization and Value", *Symbols and Values: An Initial Study*, Bryson, L. *et al.*, ed., Nueva York, 1954, "Notes on the Conception of the Self Among the Wintu Indians", *Explorations*, 3, págs. 49-58 (1954), quien ve las culturas como patrones de valor, expresados en sus formas lingüísticas y de otro tipo, y da a los datos antropológicos pertinencia respecto de la comprensión axiológica, y viceversa. Sus ensayos se han publicado en un tomo, *Freedom and Culture*. Englewood Cliffs, N. J., 1959. También pertenece aquí la ingeniosa combinación de la antropología filosófica y la empírica de Francisco Larroyo, *La antropología concreta*, México, 1963 (véase pág. 172 del presente libro).

tropológica y la existencial, como la de Reding.[104] La axiología de Reding se basa en la naturaleza del agente moral, la persona humana vista como una estructura existencial, funcional y ontológica. El valor moral es el cumplimiento de la naturaleza del hombre, en la cognición, la volición y el amor, la realización de los valores dianoético, ético y del amor, todos los cuales descansan en el valor del Ser, el fundamento ontológico del valor moral. La posición central del hombre en el cosmos del valor fortalece el punto débil de la axiología de Nicolai Hartmann, la falta de conexión entre la esfera abstracta de los valores y la realización del valor, pero, por otra parte, invalida una buena parte de la estructura imaginativa de Hartmann. El alcance de la esfera del valor, para Reding, es el alcance de la sensibilidad y la actividad valoradora del hombre. La axiología, por lo tanto, es esencialmente antropología filosófica. No es fenomenología en la medida en que la fenomenología supone que el dominio del valor es determinado de una vez por todas. Es, más bien, una estructura categorial, siendo las categorías aquellas de la aprehensión humana del valor: distancia y proximidad, objetividad y subjetividad, transobjetividad y tran-

[104] *Metaphysik der sittlichen Werte*, Düsseldorf, 1949.

subjetividad, determinación mediante el sentimiento o mediante la razón, y la realización material o humana de los valores, en las cosas o en los seres humanos. Aunque los valores pueden convertirse en metas humanas, no son meramente tales metas, sino asuntos objetivos de la acción humana, correspondientes a la naturaleza humana y que han de ser confirmadas subjetivamente por la decisión humana. Puesto que los valores corresponden a la naturaleza humana, su comprensión presupone la comprensión de la naturaleza humana. El hombre es una totalidad estructurada, consistente en muchos niveles —aquí tenemos la influencia de la ontología de Nicolai Hartmann—, con el espíritu en el nivel más alto, como el *locus* de la libertad humana, y una trascendencia tanto horizontal como vertical, en la dirección del prójimo del hombre y de Dios. La totalidad concreta de todas estas relaciones —del hombre consigo mismo, con su prójimo y con Dios— es una situación concreta, es el *locus* del valor. Una ética especulativa de esencias axiológicas *à la* Nicolai Hartmann, por lo tanto, es una construcción que no da en el blanco de la realidad del valor. Cada situación tiene su propio contenido valorativo inherente, su materia de valor (*Wertmaterie*). Este contenido debe apropiarse de tres maneras: cognoscitivamente (dianoéticamente), activamente (éticamente) y compasivamente, mediante la inclusión por amor de nuestros prójimos y de Dios (agapéticamente). Estas tres clases de valores pertenecen indisolublemente juntos con el amor, lo más alto de la jerarquía del valor moral, y con Dios como el objeto más alto del amor; los valores dianoéticos en segundo lugar, y la libre ocupación intelectual con lo divino como el segundo valor más alto; y el valor ético en tercer lugar, como control de la vida a través de la razón: Aquel que regula su vida de conformidad con su amor a Dios y su percepción de lo divino, realiza el tercer valor más alto. Estos valores son eficientes porque son inherentes en la persona humana. No hay Debe absoluto o construcción similar. Empero, las diversas clases de valor y la altura de su rango no son indiferentes entre sí, sino que están conectadas "implicativamente". Esta conexión es, desde luego, la que está contenida en el concepto "hombre".

Este concepto analítico gobierna este tipo de axiología; y la axiología es la elaboración implicativa de este concepto. Otra concepción del hombre, por ejemplo, la materialista, conduciría a una axiología diferente, pero sobre la misma base y con la misma justificación. Sólo una definición formal de la naturaleza del hombre puede romper los círculos conectados de tales axiologías. Hasta ahora las escuelas en competencia no se dan cuenta de su similitud, de su innegable identidad de

método; y la acritud de sus polémicas se debe al hecho de que son hermanas.

Un buen ejemplo de tal axiología fratricida es la de Vivas.[105] Sus conclusiones son el resultado de una polémica contra el naturalismo más bien que un desarrollo de la fenomenología antropológica. Los valores, para Vivas, tienen existencia objetiva. Los juicios de valor se refieren a una cualidad de un objeto y no a cualidades objetivas tales como la satisfacción, el cumplimiento o el placer. Estas últimas están dotadas ellas mismas de valor; y confundir el valor de una experiencia con el valor de un objeto de la experiencia es una forma de la falacia subjetivista. El hombre participa de la esfera del valor como cualquier otro objeto, pero, a diferencia de un objeto, no sólo tiene valor sino que es un valor, y ciertamente el valor supremo. Un hombre moral es un sistema de valores; una decisión moral es una decisión moral si sustenta los valores constitutivos que la persona ha adoptado como propios. La base de la autoridad moral no está en la voluntad o en el deseo de la persona, sino en los valores objetivos que ha adoptado. Entre estos valores se encuentra uno que, cuando se le considera supremo, convierte al hombre moral en hombre ético: el valor de la otra persona. Este valor tiene un *status* onto-axiológico que es suyo propio: el valer de la persona es independiente del valer u orden de rango de los valores que la persona ha adoptado y que la constituyen. Así, pues, *agape* corona la estructura axiológica; y el Evangelio viene a ser la justificación final de la filosofía.

Desde nuestro punto de vista, el metodológico, el Evangelio debe ser un asunto de la teoría del valor, más bien que la teoría del valor un asunto del Evangelio. Por lo tanto, la teoría del valor debe indicar el Evangelio, más bien que el Evangelio la teoría del valor, y tal justificación humana racional sería la única manera de hacer que el Evangelio fuera eficiente.[106] La justificación de la axiología por la Biblia, entonces, es comparable con la explicación aristotélica de la lógica mediante un proceso natural más bien que la explicación del proceso natural mediante la lógica.[107] Las axiologías que culminan en la religión están, pues, en peligro de convertirse en sermones y fracasar en su misión de hacer de la religión un método axiológico. Aunque tales axiologías constituyen a menudo una bella lectura, resultan ser asuntos de la axiología más bien que axiología, valoraciones más bien que teorías de la valoración. Cometen la falacia del método.

105 *The Moral Life and the Ethical Life*, Chicago, 1950.
106 Véanse págs. 28 y 185 de *La estructura del valor.*
107 *Op. cit.*, pág. 97.

Intelectualmente más exigentes que los fenomenólogos antropológicos —que pueden guarecerse bajo el infinito contenido implicativo del concepto "hombre"— son aquellos filósofos que encaminan la fenomenología axiológica en la dirección existencial, quizá porque el concepto "existencia" está vacío de contenido y obliga al pensador a la construcción original. De tal suerte, Christoff, en un examen agudísimo,[108] pone al descubierto el aspecto temporal-extratemporal de la relación axiológica fundamental. Las propiedades fácticas de la cosa están en el espacio y el tiempo; las propiedades de valor, no. Por lo tanto, esta distinción debe aparecer en la relación epistemológica entre el reconocimiento actual de un valor y el propio *status* fenomenológico del valor. Cuando yo reconozco un ideal como una encarnación de la Idea de Bondad, reconozco un valor cuya significación reside fuera del tiempo. El acto de reconocimiento es un acto temporal, pero lo que se reconoce en él no puede ser descrito en términos temporales. Un ideal reconocido y aceptado me ayuda en mi tarea de transformar la realidad; empero, al aferrarme a algo cuya significación está "más allá" del tiempo y que no está sujeto a condiciones temporales, mi existencia en el tiempo —tal como la describe, por ejemplo, Heidegger— queda cortada en dos: el reconocimiento de un valor extratemporal detiene el flujo continuo del tiempo y nos eleva por encima de la esfera del mero devenir para llevarnos a la del "ser". Esto es válido para cualquier acto de valoración, ya sea estética, ética o epistemológica. La creación de una obra de arte es un acto temporal, pero la idea de Belleza y Armonía simbolizada en él no puede entenderse en términos temporales. Lo mismo es cierto en el caso de un juicio teórico. Llegar a un juicio es un suceso en el tiempo; pero el significado del juicio no es el producto de un acto temporal; subsiste por derecho propio, teniendo una significación independiente de los sucesos en el tiempo. Christoff, de consiguiente, no cree que al reconocer valores nos comportemos de una manera meramente pasiva, como podrían sugerir algunos representantes de la escuela fenomenológica. Juzgar rectamente, adoptar un ideal y ver belleza en esto son actos de creación. Christoff, pues, al igual que Reding, y por razones similares —la espontaneidad de la libertad humana— va más allá de las presuposiciones de la fenomenología y su reducción de la filosofía a la aprehensión de meras esencias y sus interrelaciones. Asimismo, al señalar

108 "La tâche d'une morale philosophique", *Revue de Théologie et Philosophie*, II, págs. 107-119, 1952; "Contemplation et Création", *Revue de Theologie et de Philosophie*, III, págs. 108-122, 1953; *Le temps et les valeurs*, Neuchatel, 1944; *Recherche de la Liberté*, Paris, 1957; "Continuidad y discontinuidad del tiempo vivido", *Diánoia*, 1964.

la independencia de la "esfera del significado" respecto de los actos temporales mediante los cuales estos significados se hacen conscientes, Christoff deja atrás la posición existencialista de pensadores como Sartre y Marcel.

Para la axiología formal, la distinción hecha plantea un problema profundísimo: el de encontrar un patrón formal que corresponda al orden temporal, por una parte, y al orden extratemporal, por la otra. Si el orden temporal es considerado como el de la sucesión, en el sentido de Leibniz, y reflejado, en el sentido de Kant, en la serie de números naturales (o racionales), esta serie representaría el orden temporal. El orden extratemporal, entonces, estaría representado por una serie que aparece como un corte en la serie de sucesos temporales. La serie que aparece como tal corte en la serie de números racionales es la de los números reales (irracionales no-algebraicos), y el patrón formal correspondiente a la distinción de Christoff es entonces el patrón que rige entre las diversas potencias de los cardinales transfinitos. Aquí vemos cómo los patrones analíticos agudos pueden poner de manifiesto isomorfismos con construcciones sintéticas que aparecen en las axiologías formales.[109]

El fenómeno de la *elección*, que en la axiología naturalista conduce a los patrones matemáticos finitos de la teoría de los juegos, conduce en la axiología fenomenológica a patrones de matemáticas transfinitas. Pero, mientras que en la concepción naturalista se da por admitida la cuestión axiológica fundamental —*¿por qué* es la elección un valor y, por cierto, *el* fenómeno de valor?—, en la concepción fenomenológica la libertad aparece, si no como *el* fenómeno de valor fundamental, cuando menos como *un* fenómeno de valor fundamental por la definición del valor mismo, que, no importa qué otra cosa pueda ser, ciertamente no es un hecho, y el hecho es espacio-temporal. Si las determinaciones espacio-temporales son propiedades naturales, en el sentido de Moore, entonces las propiedades de valor no son espacio-temporales. Por otra parte, las propiedades de valor *dependen solamente* de propiedades espacio-temporales —de acuerdo con la segunda proposición de Moore verdadera acerca del valor—, y esta relación, más bien que la diferencia, entre temporalidad y valor, es el profundo problema al que se dirige Christoff.

La *distinción* entre lo finito y lo infinito en conexión con la elección axiológica aparece prominentemente en la filosofía del valor de Widmer.[110] Los valores no son producidos por nuestra consciencia, sino que son independientes de ella. Por

109 Véanse págs. 202*s*., 214 del presente libro.

110 *Les Valeurs et leur signification*, Neuchâtel, 1950; "La Conscience des Valeurs", *Studia Philosophica*, 13, págs. 135-156, 1953.

otra parte, no pueden ser totalmente trascendentes, sino que están sujetos a nuestra elección consciente. Debemos decidir entre los valores. Para hacer tal cosa, no nos bastará elegir entre un número finito de ellos; más bien nuestras almas deben estar abiertas a lo infinito y a sus ilimitadas posibilidades. Los valores son, por lo tanto, algo así como un intermediario (un *"entre-deux"*) entre la consciencia humana y Dios. Ellos tienen su fundamento más allá de la consciencia humana, pero no pueden realizarse sin ella. La consciencia reflexiona sobre las formas y maneras en que los valores pueden realizarse en el tiempo. Al igual que Lalande, quien distingue entre *"la raison constituante"* y *"la raison constituée"* en su intento de explicar la posibilidad del conocimiento, Widmer distingue entre *"la valeur constituante"*, la base y la estructura del valor más allá de nuestra consciencia, y *"la valeur constituée"*, el proceso de realización del valor dentro y a través de nuestra consciencia: la distinción que von Rintelen llama *Wert-Idee* y *Real-Wert*, Nicolai Hartman el Deber-Ser ideal y el Deber-Ser positivo, y la axiología formal el patrón teórico y su aplicación.

La axiología fenomenológica, en sus elaboraciones más detalladas, conduce a descripciones de la esfera del valor que dan la estructura de ésta a grandes trazos, como los mapas de un continente inexplorado. Las axiologías ontológicas ayudan a precisar ciertos rasgos, e incluso las conjeturas de las axiologías naturalistas ofrecen sugestiones acerca del contenido del continente. Lo que se necesita, entonces, es un deslinde cartográfico detallado; y no es posible emprender esta tarea por medio de axiologías materiales, ya sean naturalistas o no-naturalistas, sino únicamente por medio de axiologías formales cuya primera preocupación sea la de afinar, e incluso la de crear, los instrumentos geométricos, geodésicos, hipsométricos y topográficos necesarios para tal trabajo.

2. Formalistas no-naturalistas

Nuestro espectro de las teorías del valor ha revelado similitudes en el pensamiento del valor en todo el mundo que, si se toman en serio, sugieren una lógica del valor subyacente, como lo sostienen Ewing, von Rintelen y otros. Las agudas investigaciones ontológicas y fenomenológicas de pensadores como Krings y Christoff sugieren tajantes y profundas diferenciaciones intelectuales de la esfera del valor, que deben reflejar distinciones en un patrón formal tan preciso como las matemáticas.

Los formalistas no-naturalistas tratan de desarrollar tal patrón. Ellos aceptan todas nuestras cinco proposiciones originales (pág. 37) y creen que es posible idear un sistema axiológico formal que pueda ser aplicado a la realidad del valor del mismo modo que las matemáticas son aplicadas a la realidad natural. No todos los pensadores de este tipo tienen esta visión con igual claridad, pero en todos ellos si no es explícita, está cuando menos implicada. El caso es el mismo con algunos de los pensadores que examinamos anteriormente, tales como Rickman y su ingeniosa solución de la dicotomía emotiva-descriptiva como producto de la distinción lógica entre teoría y aplicación, von Rintelen y su distinción entre *Real-Wert* y *Wert-Idee*, Feigl y Kneale en su proyección de un sistema objetivo de axiología, y otros.[111] Una lógica del valor congruente es tanto más necesaria cuanto que todas las teorías examinadas, sin excepción, carecían de un principio general de estructuración de la esfera del valor, si es que reconocían tal esfera en modo alguno. Cómo crear esta lógica del valor es un problema que es tanto más formidable cuanto que los términos del valor no sólo son "poliguos" —para usar el término de Edwards—, sino que *cualquier* término, como hace claro Ossowska,[112] puede bajo ciertas condiciones convertirse en un término de valor. Decir que una amapola es roja es afirmar un hecho, decirle a una dama que su nariz es roja es afirmar un valor. Así, pues, no importa que definamos el valor mediante términos característicos o mediante impacto emotivo, quedan aún dificultades que es preciso eliminar antes de intentar la formulación de una teoría congruente. Bar-Hillel,[113] en una discusión que podría usarse para resolver el dilema de Ossowska, trata de darle un fundamento lógico a la escuela contextual o "ejecutoria". De manera similar a Hedenius y Austin,[114] sugiere la distinción, en el grupo comprehensivo de oraciones indicativas, entre las oraciones indicativas que son independientes del contexto y aquellas que son dependientes del contexto. Las oraciones indicativas que son independientes del contexto son aquellas en que el conocimiento del contexto no es necesario para entender la información presentada, mientras que en las oraciones dependientes del contexto, el conocimiento de éste, en todo o en parte, es esencial para este fin. Un ejemplo del primer tipo es "Todos los cuervos son negros", y

[111] P. ej. Perelman, "Comment raisonnons-nous sur des valeurs?", *Nederl. T. Psychol.*, 47, págs. 134-138, 1955, quien señala que, puesto que los desacuerdos de valor tienen la forma de argumentaciones, una teoría general del valor presupone una teoría general de la argumentación. Véase su *Traité de l'argumentation*, Paris, 1958, *Justice et Raison*, Bruselas, 1963, y *De la justicia*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1964.

[112] "Qu'est ce qu'un jugement de valeur?", *Proc. X Int. Cong. Phil.*, Amsterdam, 1949, págs. 443 *ss.* Véase *La estructura del valor*, pág. 233.

[113] "On the Character of the Ethical Judgment", *Iyyun*, 5, págs. 5, 18-24, 1954.

[114] Véanse págs. 50, 59 del presente libro.

un ejemplo del segundo tipo es "Tengo hambre". Bar-Hillel muestra que respecto a las oraciones independientes del contexto, que él llama afirmaciones, uno puede hablar de la verdad y la extensión de la oración sin preocuparse por los diferentes contextos en los que ésta aparece o es probable que aparezca. Las oraciones en la ciencia natural son expresadas generalmente por medio de afirmaciones de este tipo. En el caso de las oraciones dependientes del contexto, la verdad o extensión de la oración depende de su contexto, y este contexto puede ser diferente en cada aparición de la misma oración. Bar-Hillel cree que todas las oraciones éticas —si es que no todos los juicios de valor— son dependientes del contexto. A su juicio, tanto los lógicos aristotélicos como los modernos han cerrado los ojos ante esta distinción.[115] Por otra parte, Kalinowski[116] trata de mostrar que las afirmaciones normativas siguen una lógica análoga a la de las proposiciones modales de Aristóteles, Von Wright[117] ha desarrollado una lógica modal detallada que incluye la "modalidad deóntica",[118] y las investigaciones de García Máynez en la ontología y la lógica for-

[115] Puede que esto no sea muy cierto. Los conceptos singulares parecen ser dependientes del contexto; y en la medida en que la lógica se ha ocupado de ellos, puede decirse que se ha ocupado de la dependencia respecto del contexto. Por otra parte, las categorías de dependencia e independencia respecto del contexto parecen carecer de importancia lógica mientras no estén lógicamente estructuradas, es decir, que son conceptos formalmente sintéticos más bien que materialmente analíticos. La mayoría de los intentos de estructurar la dependencia respecto del contexto realizados hasta la fecha han sido del segundo tipo, por ejemplo, de Nowell-Smith (págs. 71 *ss.* del presente libro). La solución de encontrar isomorfismos formales para la dependencia respecto del contexto ha sido intentada hasta ahora sólo con referencia al Derecho (véase pág. 191 del presente libro). La cuestión, desde luego, es si el Derecho es un patrón sintético genuino; y como lo han mostrado las investigaciones de García Máynez y otros autores, no lo es, sino que depende él mismo de deducciones formales. Para un patrón formal respecto a los conceptos singulares, véase Robert S. Hartman, "Value Theory as a Formal System", *Kant-Studien*, 50, 1958-1959. "The Logic of Value", *Review of Metaphysics*, XIV, 3, págs. 408 *ss.* (marzo de 1961), y *La estructura del valor*, pág. 130. También "Sputnik's Moral Challenge", *Texas Quarterly*, III, 3, págs. 9-23, 1960 y John W. Davis, "Is Philosophy a Sickness or a Therapy?", *The Antioch Review*, primavera, 1963.

[116] "Théorie des propositions normatives", *Studia Logica*, I, Poznán, 1953, págs. 147-182. "Interprétation juridique et logique des propositions normatives", *Logique et Analyse*, N. S., 2, 6-7, págs. 128-143 (1959).

[117] *An Essay in Modal Logic*, Amsterdam, 1951. Cf. Alan R. Anderson, "The Logic of Norms", *Logique et Analyse*, N. S., págs. 84-91 (abril de 1958) y las obras de Halldén mencionadas en las págs. 51 *s.* del presente libro.

[118] "Deontic Logic", *Mind*. 60, págs. 1-15, 1951. *The Varieties of Goodness*, Londres, 1963, von Wright se aproxima a una axiológica formal en nuestro sentido.

males de las normas legales[119] tienen, según Bobbio,[120] una importancia fundamental para cualquier disciplina normativa.

Así, pues, no hay escasez de programas para axiologías formales; aunque las axiologías "deónticas" no son formales en el sentido sintético sino en el analítico; y así no son realmente formales. Pero hay proyectos de axiologías realmente formales. Ellas pertenecen a uno de dos grupos, el primero de los cuales se basa en la lógica del término "mejor" y el segundo en la del término "bueno". Ambos grupos hacen uso, implícita o explícitamente, de la noción de la *plenitud del ser lógico* y son, por lo tanto, desarrollos directos de lo que hemos llamado *axiologia perennis*. El primer grupo usa la noción más negativamente, el segundo más positivamente. El primero considera como axiomática la *vaciedad* relativa del ser lógico, y el segundo la *plenitud* relativa. La axiomática del segundo grupo es más comprehensiva que la del primero y la incluye; define la relación fundamental que el primer grupo deja sin definir.

Brogan[121] advirtió hace tiempo que en la base de todos los juicios de valor puede encontrarse una relación formal de mejoridad, y así lo sugieren las diversas teorías que hacen uso de esta relación, tales como las de Lamont, Glansdorff y Davidson *et al.*, que examinamos anteriormente. Mitchell[122] desarrolla las sugestiones de Brogan en un sistema ético completo, es decir, una ética que se basa en una armazón axiológica estricta. La teoría comienza con "mejor" como un término indefinido y define "bueno" como "aquello cuya existencia es mejor que su no-existencia". Con esta definición, dice Mitchell, tenemos un marco de referencia cuya importancia es de mucho alcance y que transforma la teoría del valor en una *ciencia*, pues, al igual que toda teoría, la teoría del valor se convierte en una ciencia cuando asume la forma de una estructura lógica coherente que organiza sus conceptos fundamentales y explica sus fenómenos de una manera consecuente. Representemos por medio de *A*, *B*, *C*... objetos entre los cuales existe la relación de "mejor que" o "peor que". Estos

[119] "La lógica deóntica de G. H. von Wright y la Ontología Formal del Derecho", *Revista de la Facultad de Derecho de México*, III, 9, págs. 10-37, 1953; *Introducción a la Lógica Jurídica*, México, 1951; *Los principios de la Ontología Formal del Derecho y su expresión simbólica*, México, 1953; *Lógica del Juicio Jurídico*, México, 1955; *Lógica del concepto jurídico*, México 1959; *Lógica del raciocinio jurídico*, México, 1964.

[120] "La logica giuridica di Eduardo García Máynez", *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, 31, págs. 644-669, 1954.

[121] A. P. Brogan, "The Fundamental Value Universal", *Journal of Philosophy*, 16, págs. 96-104, 1919.

[122] *A System of Ethics*, Nueva York, 1950.

objetos son "valores". Tenemos entonces como Término Primitivo: *mejor que*, y como Definiciones:

A es peor que B = B es mejor que A

Esto define "peor" como la inversa de la relación "mejor".

A es igual (en valor) a B = A no es mejor que B, y A no es peor que B.

A es bueno = La existencia de A es mejor que la no-existencia de A.

A es malo = La existencia de A es peor que la no-existencia de A.

o *La no-existencia de A es mejor que la existencia de A.*

y el Postulado:

Si A es mejor que B, y B es mejor que C, entonces A es mejor que C.

Este postulado afirma la naturaleza transitiva de la relación "mejor que" y es la base del carácter serial del valor y, por lo tanto, de la noción de una escala de valores. Similar a la existencia de una escala de cosas buenas es la existencia de una escala de cosas malas. Si la no-existencia de *M* es mejor que su existencia, entonces *M* es malo. Si *N* es peor que *M*, y *O* es peor que *N*, etc., entonces estos objetos están ordenados en una escala de peoridad. La línea divisoria entre bueno y malo consiste en aquellas cosas que son indiferentes. Así tenemos una escala de valores organizada en un orden serial por encima y por debajo del punto Cero de indiferencia. "Debe" se define en términos de "posible". "*X* debe existir" = "*X* es posible y *X* es la mejor posibilidad". Pero "posibilidad" no se define estrictamente en términos del sistema. Otra definición posible habría sido "*A* debe ser como *B*" = "*B* es mejor que *A*" y "*A* no debe ser como *B*" = "*B* es peor que *A*". En otras palabras, "debe" podría definirse en términos de "mejor". Si *A* es peor que *B*, entonces *A* debe ser como *B*, pero *B* no debe ser como *A*. "Es igual a" podría definirse como "tiene las mismas propiedades de clase que".

La naturaleza serial del valor conduce a Mitchell al problema del bien más alto y a la noción de una clase de valores transfinitos. El hecho de que los valores empíricamente conocidos puedan organizarse en una serie ordenada por la relación de "mejor" y "peor" no excluye la posibilidad de que haya valores infinitos concebibles por la razón de que están sobre y por encima de los valores relacionales finitos y no pertenecen a la serie. "El Bien" de Platón y las demás formas eternas, tal como las concibió Platón, serían ejemplos de tales bienes transfinitos, como lo serían el Absoluto de Spinoza, la Consciencia Eterna de T. H. Green y los "bienes supremos" similares. Todos éstos pueden concebirse como infinitos en

el sentido estricto de ser transfinito. En otras palabras, del mismo modo que el científico usa el isomorfismo de un conjunto de fenómenos con un conjunto de construcciones matemáticas a fin de entender el primero, así Mitchell utiliza un conjunto de construcciones matemáticas, el de los números transfinitos, para entender un conjunto de fenómenos de valor, los "bienes supremos". Si la escala de valor, dice él, no tiene un miembro más alto, cuando menos existe la clase de todos los bienes, y esta clase constituye el Bien. Con base en la misma analogía, puede concebirse que otros valores transfinitos, como la Verdad y la Belleza, forman una esfera de valores transfinitos, en exacta analogía con la serie de números naturales que no tienen un límite superior, pero que, como clase, forman un número transfinito. La serie de números naturales está formada de tal manera que, comenzando con cero, cada número sucesivo surge mediante la adición de *uno* a su predecesor. Puesto que la serie no tiene un límite superior, la clase de *todos* los números naturales es un número infinito o transfinito. Similarmente, los valores forman una serie y series de series, y la totalidad de ellos forman valores transfinitos. Este isomorfismo entre el valor y el número hace que la noción de valor transfinito pierda su irracionalidad y la desarrolla por medios estrictamente lógicos. Dota de significado y precisión a tales inconsecuencias como: "lo mejor implica un óptimo", "el mejoramiento progresivo implica una meta última de perfección", "el progreso carece de significado sin una meta final", etc. "Mejor" y "peor" no implican un bien absoluto y un mal absoluto, de la misma manera que "anterior" y "posterior" no implican un primer comienzo absoluto y un fin último absoluto para la serie temporal. Pero Mitchell no desarrolla en detalle el isomorfismo entre la serie temporal y la naturaleza finita-transfinita del valor. De haberlo hecho, habría llegado a algunas de las distinciones de Christoff.[123]

Aunque Mitchell no ha elaborado la teoría en forma sistemáticamente detallada, puede aplicarla sugestivamente a la práctica de la vida moral. Para esto usa el "Análisis del Método Moral" de Brogan, que consiste esencialmente en tres etapas: *1)* el examen de las posibilidades, *2)* el análisis de las posibilidades, y *3)* la elección de la mejor posibilidad. Un problema moral es siempre una situación que presenta elecciones distintas. "Elección" es el término práctico cuyo significado formal es "mejoridad". Mitchell compara el método de Brogan con el análisis de Dewey del acto completo del pensamiento y sus cinco pasos y con el método perfeccionista de

[123] Véanse págs. 197, 214 del presente libro.

Platón y sus dos pasos, la delineación de lo óptimo y la consideración de cómo puede alcanzarse en realidad el ideal. De tal suerte, puesto que su teoría no está desarrollada de manera sintéticamente detallada —debido a la naturaleza indefinida de la relación fundamental "mejor que"—, la aplicación de la teoría no puede tener la necesaria naturaleza del *método* que tendría una teoría formal plenamente desarrollada. La teoría de Mitchell es, pues, una teoría formal *in ovo*. Ella sigue con plena claridad metodológica el curso axiomático de una teoría axiológica eficiente, y así logra comprensiones penetrantes de mucho más alcance que cualquier otra teoría de las que hemos examinado, pero su axioma no es lo suficientemente rico y flexible para abarcar toda la extensión que una axiología completa debe cubrir.

Las mismas ventajas y deficiencias relativas aparecen en otras teorías basadas en la relación de Brogan. Para Timur,[124] cuya axiología melioristica es mucho menos formal que la de Mitchell, el hecho fundamental del valor objetivo es que podemos ordenar todas las experiencias en una escala de excelencia. Cualquier experiencia es considerada por nosotros mejor o peor, superior o inferior que alguna otra. El error que cometemos al investigar la naturaleza del valor objetivo es que tratamos de ir más allá de este hecho fundamental. O bien buscamos una cualidad ética común, como buscamos una cualidad física común en una clase de objetos físicos, o bien idealizamos el deseo común. Sin embargo, la idea de que una cosa es superior a otra no es susceptible de análisis ulterior; es uno de nuestros modos últimos de pensamiento. Del mismo modo que somos incapaces de discernir la bondad como una cualidad única en las situaciones de valor, somos incapaces de discernir la maldad, que entonces también debe ser una cualidad única. Sobre la base de la mejoridad, en cambio, podemos definir los términos comunes "bueno" y "malo" "valor" y "desvalor". "Bueno", aunque positivo en su forma, es comparativo en su significado. La única diferencia entre "bueno" y "mejor" es que, en el primero, la idea de excelencia relativa está implícita y, en el segundo, es explícita. La naturaleza esencial de la bondad o el valor es el hecho de que una cosa ocupa un lugar en la parte superior de la escala de excelencia. Y la naturaleza esencial del mal o el desvalor es el hecho de que una cosa ocupa un lugar en la parte inferior. Lo bueno está en un polo de la escala de excelencia y lo malo está en el otro. Lo bueno y lo malo tienen, por lo tanto, algunas de las características de los términos contradictorios. El mismo aspecto de la misma cosa no puede ser al mismo tiempo

[124] M. Timur "Better as the Value-Fundamental", *Mind*, 64, págs. 52-60, 1955; *The Theory of Morals*, Londres, 1956.

bueno y malo. Además, si una cosa no es mala, es en cierto grado buena, y viceversa. La mejoridad es el concepto común que se encuentra en la base tanto de lo bueno como de lo malo.

Puesto que las relaciones entre estos términos no son determinadas por Timur con nada se asemeje a la precisión de Mitchell, o incluso de Brogan, los conceptos en cuestión no pueden ser aplicados con precisión a la realidad moral; así, pues, los juicios valorativos perceptivos de Timur no se benefician, en ningún grado considerable, con su armazón conceptual. Los conceptos de superioridad-inferioridad que penetran "toda escala de valor de arriba a abajo"[125] son conceptos materiales analíticos, y las escalas, por lo tanto, son más bien escalas metafóricas que escalas reales, como podrían serlo si superioridad-inferioridad fueran conceptos sintéticos formales. De tal suerte, aun cuando Timur dice cosas importantes y sugestivas acerca de la escala de valor —por ejemplo, censura a Brogan por pasar por alto la brecha entre "mejor" y "peor", el bien más pequeño está infinitamente apartado del mal más pequeño, el disfrute del placer más pequeño está infinitamente apartado del sufrimiento del dolor más pequeño—, creemos que hay más que decir acerca de la escala que lo que Timur mismo dice: que es posible una precisión de la que su descripción es sólo una vislumbre, del mismo modo que Platón creyó que debía haber unidades numéricas precisas para la división lógica y que estas medidas serían de fundamental importancia para la noción del valor.[126] La indagación axiológica no debe detenerse hasta que se hayan encontrado relaciones lógicas precisas para determinar la mejoridad de una cosa sobre otra, hasta que la mejoridad —o la bondad— haya sido definida sintéticamente.

Ha habido varios enfoques de este tipo para definir la bondad, o la mejoridad sobre la base de la bondad. Cohen define "mejor que" mediante referencia a una noción indefinida de "bueno".[127]

I. *A es mejor que B* significa *Hay un suceso C tal que la conjunción lógica de C y A es buena, mientras que la conjunción de C y B no es buena.*

El tercer suceso *C* actúa, por decirlo así, como una norma para juzgar el mérito relativo de *A* y *B*. "Por ejemplo, salvar a cien niños de meningitis espinal (*A*) es mejor que salvar a mil perros de la vivisección (*B*) si, y sólo si, hay algún tercer suceso, digamos la enfermedad de cincuenta niños (*C*), que considerado junto con la salud conservada de los cien niños

[125] M. Timur, *The Theory of Morals, pág.* 292.
[126] *Filebo,* 16 *ss.*
[127] Felix S. Cohen, *Ethical Systems and Legal Ideals*, Nueva York, 1933.

(*A, C*) constituya una serie de sucesos que en general sea buena, pero que considerado junto con el rescate de los mil perros (*B, C*) no forme una buena totalidad. O, para dar un ejemplo donde puede ser más fácil enfocar la atención en valores intrínsecos, el disfrute de la Séptima Sinfonía de Beethoven en una noche dada de la vida del lector (*A*) es mejor que la conversación de un amigo (*B*), si hay algún tercer suceso (*C*) tal como la pérdida de una hora viajando, que, considerado junto con el concierto (*A, C*), es bueno, y con la conversación (*B, C*) no es bueno".[128] En total, hay cinco casos en que puede aplicarse la definición:

1) *A* es bueno y *B* es malo. En este caso siempre podemos concebir un suceso indiferente, cuya conjunción con *A* produciría un bien, aunque su conjunción con *B* no produciría un bien.

2) *A* es bueno y *B* es bueno. En este caso, si *A* es mejor que *B*, habrá algún suceso malo que, en conjunción con *B*, constituirá un total que no es bueno (es decir, o malo o indiferente), aunque no es lo bastante malo para hacer que la conjunción *A, C* no sea buena.

3) *A* es malo y *B* es malo. En este caso, si *A* es mejor que *B*, habrá un buen suceso, *C*, suficiente para hacer que *A, C* sea buena, pero no adecuado para hacer que *B, C* sea buena.

4) *A* es bueno y *B* es indiferente. Aquí podemos añadir un tercer suceso independiente o ligeramente malo, de modo que *A, C* seguirá siendo buena, mientras que *B, C* será indiferente o mala.

5) *A* es indiferente y *B* es malo. Aquí puede concebirse un tercer suceso lo suficientemente bueno para hacer que *A, C* sea buena, mientras que *B, C* siga siendo mala o ascienda al nivel de indiferencia.

Para entender estas cinco aplicaciones necesitamos la definición de "peor", "indiferente" y "malo".

II. *A es peor que B = B es mejor que A.*

III. *A es indiferente = Si cualquier suceso es bueno, la conjunción de ese suceso con A es buena, y viceversa, si la conjunción de cualquier suceso con A es buena, entonces el suceso es bueno.*

IV. *A es malo = Todo suceso indiferente es mejor que A.* A estas definiciones Cohen añade la definición de "óptimo" y "pésimo" en una clase dada.

V. *A es óptimo en una clase dada = A es un miembro de la clase y es mejor que cualquier otro miembro de la clase.*

VI. *A es pésimo en una clase dada = A es un miembro de la clase y cualquier otro miembro de la clase es mejor que A.*

[128] *Op. cit.*, págs. 133 *s.*

Mientras el término fundamental de esta estructura, "bueno", sea indefinido, la estructura no es formal sino vacía. Si yo no sé lo que significa "bueno" y la definición formal no tiene contenido material, el sistema formal está materialmente vacío: no es un verdadero sistema *sintético*. Aunque tiene alcance sistemático, carece de alcance empírico. Su axioma no se basa en la comprensión fenoménica del asunto. El formalismo vacío del sistema aparece en la comparación que hace el propio Cohen de sus seis definiciones axiológicas con seis definiciones correspondientes en las matemáticas. Si "bueno" corresponde a "número positivo", "*A*", "*B*", "*C*" significan número y "*A.B*" la suma algebraica de *A* y *B*, las definiciones algebraicas correspondientes son I. *A* es mayor *que B*. II. *A* es menor que *B*. III.*A* es cero. IV. *A* es un número negativo. V. *A* es el número mayor en la clase *K*, y VI. *A* es el número menor en la clase *K*.[129] Como se ve, las definiciones de las relaciones de valor de Cohen siguen el patrón de las definiciones de las relaciones de número. Pero —y esto pone de manifiesto la diferencia fundamental entre los dos conjuntos de definiciones— mientras que la base de las relaciones de número, el concepto "número positivo", está definida exactamente y forma el *axioma* del sistema matemático, la base de la relación de valor, el concepto "bueno", es indefinida y no puede formar un *axioma* en el sistema axiológico. Por otra parte, la comparación también pone de manifiesto la similitud fundamental de los dos sistemas: sus estructuras son similares; hay un isomorfismo entre la serie de las relaciones de número y la de las relaciones de valor. En este sentido puramente formal, pues, nos acercamos un paso más a una ciencia del valor. Si la noción fundamental "bueno" fuera definida, tendríamos, desde luego, un poderoso instrumento axiológico, pues podríamos usar las propiedades del número para la comprensión del valor; la estructura podría tener alcance sistemático y empírico al mismo tiempo, y el problema de una ciencia del valor quedaría resuelto. De todos modos, Cohen nos da —y este es un servicio importante— algunas de las características formales de tal ciencia:[130]

1) El sistema como tal no presupone ni cosas buenas ni cosas malas, así como el sistema de las matemáticas no presupone un mundo que debe ser numerado. Pero *si* hay cosas buenas o malas, entonces las fórmulas del sistema son aplicables.

2) El lenguaje del sistema no es lenguaje de sentido común, sino un lenguaje técnico. Lo que se llama "mejor" en el sistema es diferente de lo que concebimos como "mejor" en los

[129] *Op. cit.*, págs. 139 *s.*
[130] *Op. cit.*, págs. 134 *s.*

asuntos cotidianos. Empero, la naturaleza técnica de "mejor" es la que contiene el *significado* de los conceptos cotidianos más simples.

Aunque éstas son en realidad algunas de las propiedades de una ciencia del valor —como de cualquier ciencia—, no son, hasta aquí, propiedades de la proposición de Cohen. Su sistema no es aplicable a la realidad del valor, pues la bondad en el sistema no está definida. Por lo tanto, lo que el sistema llama "bueno" puede aplicarse a lo que en realidad puede ser bueno o malo. En esto, precisamente, radica la falta de alcance empírico del sistema. En segundo lugar, y en conexión con esto, la definición técnica de "mejor" no expresa realmente el significado del concepto cotidiano porque, una vez más, no se basa en ningún axioma de pertinencia fenoménica. Según la definición de Cohen, si hay un suceso *C* de tal índole que la conjunción lógica de *C* y *A* es buena, mientras que la conjunción de *C* y *B* no es buena, entonces *A* es mejor que *B*. Así, pues, si tomar café con crema batida es bueno, y tomar café con T.N.T. es malo, entonces la crema batida es mejor que el T.N.T. Esto, desde luego, es un dislate. La crema batida es mejor para el café y el T.N.T. es mejor para volar rocas. Los dos son *incomparables*, y cualquier definición de "mejor" debe incluir la norma mediante la cual han de compararse las cosas en cuestión. Es precisamente esta norma lo que nuestro axioma, derivado de las dos proposiciones de Moore que "son ambas verdaderas acerca de lo bueno", nos proporciona: la norma es la intensión del concepto de la cosa. Una cosa es buena si tiene sus propiedades intensionales y mala si no las tiene. Así, pues, de dos cosas, una que es buena porque cumple su concepto —digamos, un buen automóvil—, y una que es mala porque no lo cumple —digamos, un mal automóvil—, la primera es *mejor* que la segunda. El grado de posesión de propiedades intensionales determina la bondad y la maldad, y, por lo tanto, la *mejoridad* de las cosas. La norma de comparación de las cosas es su concepto común. En otras palabras, a menos que las cosas estén en la misma clase, no pueden ser comparadas. Podemos, a lo sumo, decir que de un buen automóvil y un mal cinturón, el primero es mejor como automóvil que el segundo como cinturón, o que el primero es mejor automóvil que cinturón es el segundo. Pero no podemos decir que uno es "mejor" que el otro. "Mejor", pues, no es una relación de valor primitiva que pueda entenderse sin más. Cohen tiene razón cuando la funda en "bueno", aun cuando tal fundamento esté vacío mientras "bueno" permanezca indefinido.

Nuestro *axioma sintético*, en cambio, define bueno de una manera materialmente pertinente. No es, pues, meramente *formal*, sino también *material* —y esto es lo que significa "sintético" y "axioma"— y aporta el alcance empírico que falta en Cohen. Con todo, el análisis extremadamente agudo y sistemático de Cohen procede a examinar la *definición* de "bueno", y en el proceso llega a considerar el tipo de definición que nosotros proponemos, sólo que este tipo le parece a Cohen "algo misterioso".[131]

La "naturaleza lógica de la bondad", sostiene Cohen, está determinada por las tres siguientes posibilidades: la expresión *A es intrínsecamente bueno 1)* no tiene significado, *2)* tiene un significado constante, *3)* tiene un significado variable. Según la primera concepción, la expresión no es ni una proposición ni una función proposicional, sino un grupo de palabras que carece de significado. Es una posición de nihilismo del valor y "una teoría de la ética sólo en el sentido en que el anarquismo es una teoría de direcciones políticas o el escepticismo una teoría del conocimiento".[132] Es la posición de algunos de los positivistas más radicales, y Cohen la rechaza. La segunda concepción es la del absolutismo ético. Según esta concepción, *A es intrínsecamente bueno* es una proposición que es verdadera o es falsa. Ello significa que *A es intrínsecamente bueno* siempre tiene el mismo significado, sea el que fuere en una teoría ética o en otra. "El absolutismo en este sentido es la suposición de prácticamente todo sistema ético que ha sido construido".[133] Cohen no acepta ni rechaza esta concepción, pero comete un error significativo al explicarla. Cree que G. E. Moore es un absolutista porque considera lo bueno como una cualidad simple indefinible. En realidad, lo que para Cohen es absolutismo ético es para Moore la falacia naturalista. La indefinibilidad de lo "bueno" de Moore mantiene lo "bueno" abierto *a cualquier tipo de determinación* —como lo hace claro el propio Moore[134]— y, por lo tanto, hace de Moore un representante del relativismo ético en el tercer sentido de Cohen. En este tercer sentido, la expresión *A es intrínsecamente bueno* no es una proposición, sino una función proposicional. "Bueno" aquí es una *variable* que supone valores por interpretación, del mismo modo que lo hace "*x*" en una expresión matemática. Si "bueno" es indefinido, como lo es en Moore, es desde luego una incógnita, *x*, o mejor φ, y la expresión *A es bueno* no es una proposición, sino una función proposicional. La falacia naturalista es para Moore precisamente *la sustitución de* φ *por un valor*, ya sea "placentero", "autorrealizador", "seguidor de la voluntad de Dios" o lo que fuere.

[131] *Op. cit.*, págs. 148 *ss.*
[132] *Op. cit.*, pág. 149.
[133] *Op. cit.*, pág. 152.
[134] *Principia Ethica*, págs. x, 20 *s.*; México, 1959, págs. ix, 18.

Si Cohen hubiera visto este significado *metodológico* —más bien que material— de la doctrina de Moore, se habría acercado mucho a nuestra posición. Moore afirmó la naturaleza *variable* de "bueno". Lo que no llegó a afirmar fue el *alcance* de esta variable: el alcance de las sustituciones que harían de la función proposicional una proposición y, por lo tanto, sujeta a la verdad o la falsedad. Moore no logró, en otras palabras, *resolver* el problema de la ciencia moral; sólo lo *planteó*, y es este logro histórico el que nunca se ha entendido claramente. Cohen llama a la posición en cuestión la del relativismo ético, y cree que Moore está en contra de ella. Pero el relativismo ético contra el cual está Moore no es lo que la expresión *A es intrínsecamente bueno* significa como función proposicional, pues el relativismo ético ordinario sólo significa que "bueno" puede tener muchos significados, pero no que "bueno" tiene él mismo el *significado lógico de tener muchos significados*, es decir, que es una variable en el sentido lógico. Construir el relativismo de esta manera es una contribución de Cohen que va más allá del significado ordinario de "relativismo ético" y le añade su estructura lógica. Pero incluso el propio Cohen no tenía claridad acerca de la naturaleza de esta adición lógica. Así, construyó mejor de lo que él mismo sabía. Una vez más, Cohen ni acepta ni rechaza esta posición; pero observa su grave deficiencia, la de no determinar el alcance de la variable "bueno".

El próximo paso de Cohen es, entonces, preguntar si es posible y cómo se puede *definir* "bueno", ya sea en la proposición o la función proposicional *A es intrínsecamente bueno*, ya sea como una constante o como una variable, ya sea como un término del absolutismo o del relativismo éticos. En ambos casos —habiendo sido rechazado el tercer caso, el del nihilismo ético— hay dos posibilidades: o bien la expresión *A es intrínsecamente bueno* tiene un contenido naturalista, o bien no lo tiene. Las cuatro posibilidades de definir "bueno" son entonces:

1) La expresión *A es intrínsecamente bueno* es idéntica a una proposición natural.
2) No es idéntica a ninguna proposición natural.
3) Es idéntica a una función proposicional natural.
4) No es idéntica a una función proposicional natural.

La primera posibilidad, la de que *A es intrínsecamente bueno* pueda significar, digamos, *A es placentero*, es, según Moore, una falacia, pero Cohen no acepta el argumento de Moore. Bien podría ser, dice Cohen, que "bueno" sea taquigrafía mental conveniente para algún término o complejo de términos naturales. "No se ha aducido ninguna razón persuasiva para mostrar que todo intento de definir *bueno* analíticamente deba estar condenado al fracaso."[135] La única prueba que Moore podría intentar para esta posición sería la de mostrar que todo posible análisis de *bueno* es incorrecto, y esto no lo ha intentado. Así, pues, "sólo podemos examinar en detalle los tipos de definición natural que han sido propuestos y procurar considerar en cada caso si el *definiens* sugerido significa realmente lo que *bueno* significa".[136] Una vez más, Cohen entiende mal la naturaleza *metodológica* de la falacia de Moore: definir el bien por medio de cualquier propiedad definida es falso porque "bueno" no es una constante, sino una variable; la expresión *A es intrínsecamente bueno* no es, si entendemos a Moore correctamente, una proposición, sino una función proposicional. Con todo, Cohen cree que puede ser una proposición y que puede ser una proposición natural, de modo que el bien puede tener un significado naturalista (o metafísico). Así, pues, él acepta la primera posibilidad de definición de "bueno".

La segunda posibilidad tal es la que Cohen identifica con la posición de Moore. "Bueno" es alguna propiedad definida, pero no es una propiedad naturalista (o metafísica). Esta posición, dice Cohen, presupone un dualismo absoluto entre la esfera de la naturaleza y la del valor, y aunque Cohen no niega esta posibilidad, no le gusta aceptarla. Una vez más, entiende mal la "simplicidad" y la "indefinibilidad" de la propiedad mooreana "bueno". Ésta es analíticamente indefinible y simple, pero no lo es sintéticamente. Y aunque no es una propiedad natural, es sin embargo una propiedad como el número,[137] y por lo tanto puede ser definida como tal. Pero el número es una variable, y las expresiones tales como $2 + 2 = 4$ consisten en variables en la medida en que la clase de los pares y la clase de los cuádruplos puedan consistir en conjuntos que consisten en cualquier tipo de individuos cualesquiera. Esto lo hizo claro Russell el mismo año de la publicación de *Principia Ethica*, 1903. Ese año, la solución de las paradojas de la bondad de Moore apareció implícitamente en *Principles of Mathematics*, de Russell. Sin embargo, la pertinencia de un libro para el otro nunca ha sido observada, a pesar de la sugestión del propio Moore respecto de la analogía matemática. Puesto que el número es la clase de las clases similares a una clase dada, la gama de los valores que la variable "número" puede tener son clases similares a una clase dada o conjuntos en correspondencia de uno a uno con un conjunto dado. De manera similar, puesto que el valor axiológico es la clase de las

135 Cohen, *op. cit.*, pág. 164.
136 *Ibid.*
137 Moore, *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, págs. 111, 125, 145; México, 1959, págs. 105 *s.*, 118, 138.

clases-de-propiedades (conjuntos intensionales) similares a una clase dada de propiedades (conjunto intensional), el valor lógico que la variable "valor axiológico" puede tener son conjuntos intensionales similares a un conjunto intensional dado.[138] *A es bueno* no es, pues, una proposición, sino una función proposicional.

Esto significa que la posibilidad definicional en cuestión debe ser (3) o (4). Según la tercera posibilidad, *A es intrínsecamente bueno* es idéntica a alguna función proposicional *natural*, es decir, que "bueno" tendría que ser interpretado como un conjunto de propiedades naturales. Esto, según Cohen, sería el caso si la expresión fuera definida por medio de alguna expresión como *Yo apruebo a A*. En este caso, la expresión "no es ni verdadera ni falsa *en valor*, pero viene a ser verdadera en algunos casos y falsa en otros ya que al 'Yo' se da una referencia definida".[139] "Yo", en otras palabras, es él mismo una variedad. La aprobación depende de la norma ética que el individuo elija. Dependiendo de la norma elegida, "bueno" variará y, por lo tanto, la bondad de *A*. Cohen se inclina a aceptar esta concepción y a examinar definiciones de esta índole fragmentariamente a la luz de nuestra experiencia. En realidad, tenemos aquí una determinación lógica de todas las posibles normas naturalistas del valor. Tales normas pueden ser determinadas no sólo por individuos, sino también por sociedades, situaciones, contextos, etc. Tenemos aquí, entonces, una determinación lógica de las diversas formas de contextualismo. Si *bueno* es lo que se considera como aprobado en un contexto, entonces tales formas como "yo", "tú" y otras, que son "dependientes del contexto", aparecen como valores de la función proposicional naturalista *A es intrínsecamente bueno* o *A es bueno*. Pero, una vez más, el alcance de esta variable no está determinado —excepto como "naturalista"— y la función proposicional no tiene ningún significado más allá de eso, es decir, más allá de decir que las normas éticas son aquellas elegidas por individuos, sociedades, contextos, etcétera.

Nos quedamos, entonces, con la última posibilidad de definición, la de que *A es intrínsecamente* bueno es una función proposicional, pero no idéntica a ninguna función proposicional naturalista; que, en otras palabras, "bueno" es una variable, pero que su gama de valores no consiste en términos naturales. Esta posibilidad le parece a Cohen im-probable por in-comprensible. ¿Qué podrían ser estos términos no-naturalistas? Significaría que "aunque en referencias o connotaciones

[138] Véase pág. 86 de *La estructura del valor*.
[139] Cohen, *op. cit.*, pág. 170.

diferentes el juicio de valor significa cosas diferentes, lo que es común a estos juicios no es algo que puede ser expresado en términos de la psicología o cualquier otra ciencia positiva. No hay argumentos concebibles en favor de tal posición, puesto que los argumentos en favor del relativismo se basan todos en la razón de que *bueno* es definible en términos naturales, mientras que los argumentos en favor de la indefinibilidad de *bueno* se basan todos en la creencia de que la bondad es una cualidad constante a la que los términos naturales no son capaces de aproximarse. Qué tipo de elemento constante indefinible podría producir juicios de valor relativos a través de la dependencia respecto de una variable, es una especie de misterio. Podemos concluir que esta cuarta teoría posible de la naturaleza del predicado de valor es, en general, una teoría improbable."[140]

Aquí tenemos una buena enunciación del dilema de la ética. Lo que el relativismo (o el naturalismo) ha propuesto es definible, pero no bueno; lo que el absolutismo (o no-naturalismo) ha propuesto como bueno, no es definible. ¿Cómo puede lo indefinible proponer algo que es natural (y relativo)? La solución es, desde luego, que lo "indefinible" *se refiere a* un universo de sucesos naturalistas (relativos). Así se resuelve el "misterio", al igual que las paradojas de Moore, por medio de la definición formal de "bueno" en términos de una relación lógica, la del cumplimiento de la intensión conceptual, en analogía con la definición formal del número en términos de una relación lógica, la de la correspondencia de las clases. El alcance de la variable "bueno", en otras palabras, es el alcance no-naturalista de las intensiones lógicas, y es natural en cuanto que estas intensiones consisten en propiedades naturales. Así, pues, "bueno" es una variable y por lo tanto es indefinible como una constante; es no-natural; y, sin embargo, en un nivel diferente —el nivel que está debajo del no-natural—, es natural. Esta es la solución no sólo de la gama de la variable "bueno", sino también de las paradojas de Moore y de las sugestiones axiológicas de "poligüedad" "homonimidad", etc. Es, en una palabra, la determinación de la relación axiológica fundamental.

Así hemos completado el círculo. Con Cohen, el problema de la definición de lo bueno se ha acercado mucho a nuestra propia solución. Sólo quedan aquellos pensadores axiológicos que han relacionado directamente la plenitud de intensión lógica con la naturaleza de la bondad, para que nuestro programa de mostrar la transición de la filosofía moral a la ciencia moral quede completo.

[140] *Op. cit.*, pág. 171.

Realmente sólo hay dos de estos pensadores: Christoff y Urmson, y en ambos la relación entre la intensión lógica y el valor, aunque es definitivamente esta relación, sufre una deformación característica y es, así, la relación axiológica fundamental vista en un espejo peculiarmente deformador.

Christoff[141] usa la idea de la plenitud del ser lógico como "fundamento de una lógica de los valores" de la siguiente manera aguda: Todo juicio de hecho trasciende su contenido y está acompañado por un juicio de valor, puesto que implica la elección del marco de referencia o del orden dentro del cual ha de determinarse su verdad o falsedad.[142] El valor, pues, puede definirse como aquello de que carece un concepto a fin de que el juicio, del cual es el sujeto, sea reconocido como objetivamente verdadero. La estructura del juicio mismo contiene, pues, un aspecto de representación o informativo y un aspecto de valoración. Un mismo término puede ser usado como concepto y como valor. En la proposición "Sócrates es hombre", el término "hombre" puede ser usado extensionalmente como clase e intensionalmente como valor. En el segundo sentido, la proposición significa que Sócrates realiza el tipo del hombre cabal. El aspecto informativo puede ser expresado por un concepto general o por un concepto singular. En el primer caso, el del concepto general, siendo el concepto mismo una posibilidad infinita de juicios y de relaciones[143] es él mismo una relación, expresada en su definición que delimita el concepto a una cierta naturaleza de juicios. Dentro de estos límites, todo concepto tiene una doble apertura, por decirlo así, la extensión y la intensión, que representan, podríamos decir, la interioridad de un concepto.[144] El valor del concepto es tanto mayor —su verdad es tanto más deficiente, es decir, deseada o deseable— cuanto más carezca de orden el concepto o cuanto más complejo sea el orden en que ha de ser integrado. En el segundo caso, el de un concepto singular —"esta ventana", "este árbol"—, el concepto es sumamente incierto, si no realmente indeterminado, pues lo que le corresponde no es un orden en modo alguno, sino un

[141] "Le fondement logique des valeurs", *Proc. X Int. Cong. Philosophy*, págs. 454-455, Amsterdam, 1949, "La valeur en général et les valeurs spécifiques", *Symposium sobre Valor in genere y valores específicos*, XIII Cong. Int. Fil., México, 1963; *Le temps et les valeurs*, Neuchâtel, 1945; *Recherche de la Liberté*, París, 1957. Véanse págs. 196 *s.* del presente libro.

[142] Sobre un enfoque naturalista de la misma idea, véase Robert S. Hartman, "The Moral Situation: A Field Theory of Ethics", *Journal of Philosophy*, 45, págs. 292-300 (mayo de 1948).

[143] Por ejemplo, como se ha explicado en las págs. 60 *ss.* de *La estructura del valor*, un nido de relaciones implicativas.

[144] O la Extensión y Comprehensión del concepto "concepto". Véase pág. 80 de *La estructura del valor*.

solo objeto. Aquí el valor de la verdad es el más alto, porque lo que el juicio afirma es la realidad misma, la realidad del objeto. Así, pues, en general, el valor de un concepto reside en la incertidumbre o indeterminación del concepto. Mientras el concepto sea un concepto general y parte de un sistema bien definido de otros conceptos, su valor es casi cero; toma prestado su valor del orden al que pertenece. El valor *de ese orden*, en cambio, es mayor en la medida en que sólo ese orden asegure la verdad de todos los conceptos que lo constituyen.[145] El valor de un concepto es el más alto cuando es un concepto singular que no pertenece a ningún orden, o cuando es un *summum genus* perteneciente al orden más abstracto (analítico). La incertidumbre de estas matrices da un alto precio a ciertos conceptos únicos y a las ideas más altas —entre ellas el principio de deducción[146]—, pero les da un precio menor a los conceptos que pueden deducirse uno del otro dentro de matrices firmes. Hay algunos conceptos que expresan la idea de perfección o plenitud, tales como "bondad", "generosidad", "gracia". Con estos altos conceptos analíticos nuestra capacidad de representación no basta para darles contenido. Sólo podemos distinguir grados de adecuación con los que podemos aproximarnos intelectualmente a las plenitudes que ellos expresan.[147] La insignificancia de nuestros poderes intelectuales causa un sentimiento del valor nacido de la necesidad. El valor, pues, no es sino la idea positiva de una carencia; significa una cierta nada, una nada no del ser sino de la determinación lógica. En suma, el valor de un concepto reside en la carencia de la matriz de la que es parte, y es más alto mientras menos ordenada sea esta matriz, pues tal desorden acentúa la carencia.

Es una concepción de lo más curiosa, pero de lo más ingeniosa. Su meollo es la interpretación ontológica de lo que nosotros llamamos la definición lógica de *debe*.[148] Sin embargo, lleva a conclusiones axiológicas. Según ella, un concepto sintético tiene el menor valor, un concepto analítico tiene más valor y un concepto singular tiene el valor más alto. La curiosidad de la concepción es mayor cuanto que expresa, desde un puntò de partida negativo, la exacta jerarquía del valor que la axiología formal deriva de un punto de partida positivo. Puesto que los conceptos sintéticos tienen, por definición, menos propiedades intensionales que los conceptos analíticos,

[145] En nuestra terminología, un concepto sintético casi no tiene valor, pero un sistema sintético tiene un valor muy alto.

[146] Cf. Wick, pág. 149 del presente libro.

[147] Algunos positivistas, desde el punto de vista analítico, dirían: "Sólo podemos distinguir grados de inadecuación con los que podemos enfocar intelectualmente los *lugares comunes* que ellos expresan."

[148] Véase *La estructura del valor*, págs. 239 *ss.*

y los conceptos analíticos menos propiedades intensionales que los conceptos singulares, hay menos cumplimiento posible con los conceptos sintéticos que con los analíticos, y menos con los analíticos que con los singulares. Puesto que el cumplimiento de un concepto define el valor, los conceptos sintéticos tienen menos valor que los analíticos, y los analíticos menos valor que los singulares. En otras palabras, los conceptos sintéticos tienen el menor valor, los conceptos analíticos tienen más valor, y los singulares tienen el valor más alto.[149]

Así como Christoff cambia la plenitud del ser lógico en su opuesto para hacer de la carencia de tal ser la base del valor, Urmson[150] cambia la universalidad del ser lógico en particularidad —de acuerdo con la Escuela de Oxford— y, a través de esta reinterpretación, hace de la particularidad la base de la valoración, adecuada entre otras cosas para acercarse a una solución del dilema de Ossowska. En lugar de hablar de las cualidades que componen una cosa, Urmson habla de "criterios", dando a entender con esto las cualidades de la cosa en la medida en que son usadas para valorar la cosa, o sea, en la terminología de otros autores que hemos examinado anteriormente, las cuales "hacedoras de bueno" usadas *qua* hacedoras de bueno. Mediante este cambio de terminología, Urmson cambia el contexto lógico en el contexto *valorativo:* en lugar de definiciones de conceptos o cosas, habla de "definiciones de cualidades" y de "normas de gradación", en lugar de la propiedad de valor, habla de "rótulos de gradación". "Bueno" es para él un "rótulo de gradación aplicable en muchos contextos diferentes, pero con diferentes criterios para su empleo en cada uno". La relación entre los *criterios para la bondad* y la *bondad* de la cosa —la relación axiológica fundamental— no es para él ni analítica ni sintética. No es analítica, pues si el rótulo de gradación "bueno" fuera en cada caso "tan sólo taquigrafía para la suma de los criterios (naturalismo), tendríamos la situación absurda de que 'bueno' sería un homónimo de tantos significados ambiguos cuantas fueran las situaciones a que se aplicara 'bueno'; no podría usarse significativamente acerca de una función teatral en el sentido en que se usa acerca de una manzana". Esto, cree Urmson, "constituye una refutación sumamente gráfica del naturalismo". Para otros autores, como Edwards, esta misma "poligüedad", como hemos visto, servía como base para su naturalismo.[151] "Por otra parte, considerar la relación entre 'bueno'

[149] Véase *La estructura del valor*, págs. 289 *ss.*
[150] "On Grading", *Mind*, 59, págs. 145-169 (1950). También en *Logic and Language*, II, Flew, A. G. N., ed., Oxford, 1953.
[151] Véase pág. 65 del presente libro, el argumento de Hare sobre este asunto.

y los criterios para una buena manzana como sintética, es igualmente absurdo. Si alguien admitiera que una manzana tiene 5 centímetros de diámetro, forma regular, sabor agradable, gran contenido de vitaminas y no está agusanada, y no alegara que carece de alguna otra característica esencial, pero no obstante negara que es una buena manzana, ello no sería tan sólo empíricamente sorprendente; ello implicaría un corte en la comunicación." ¿Cuál, entonces, es la relación entre los criterios hacedores de bueno y "bueno"? Los criterios son diferentes en cada situación; sin embargo, la bondad o la maldad es objetivamente decidible. No es meramente una cuestión de gustos subjetivos. Más bien es cuestión de la *aceptación* de criterios de gradación. Si hay una mayoría estable de personas que prefieren, pongamos por caso, el queso con las características *A*, *B*, *C*, entonces estas características son las aceptadas, aun por la minoría, para hacer la gradación del queso, y el queso que las tiene es "bueno". Aun la bondad moral puede determinarse de esta manera. Aunque parezca que llamar a alguien un buen hombre es lógicamente diferente de llamarlo un buen futbolista, no es necesario esperar una diferencia lógica, puesto que el grado moral no es diferente en clase del grado social. Es solamente el que se refiere a la totalidad —más bien que a secciones— de nuestra vida, y el trato y las costumbres sociales son lo que más se aproxima a la moral y lo que forma, ciertamente, una etapa intermedia entre la función y el carácter individuales. Esta aseveración es negada por Britton,[152] quien sostiene que la bondad de clase es *lógicamente* diferente de la bondad moral, la cual, no importa lo que sea, no es de clase.[153]

La axiología formal hace claro cuál es esta diferencia lógica, al definir tanto la naturaleza lógica de la bondad de clase, tal como la bondad social, cuanto la de la bondad que no es de clase, como la bondad moral. Hay, pues, una diferencia *lógica* definida entre la bondad de un buen futbolista y la de una buena persona. Y esta diferencia aparece en la explicación del propio Urmson, pues si la bondad moral se refiere efectivamente a la totalidad de nuestra vida y la bondad social a secciones de ésta, entonces la bondad moral es de un tipo *lógico* más alto que la bondad social, por el principio que tan frecuentemente nos hemos encontrado de que una totalidad está a un nivel lógico más alto que los elementos en que consiste dicha totalidad. Pero, para ver esto clara y sistemáticamente, tenemos que volvernos ahora hacia la axiología formal.

[152] "Mr. Urmson on Grading", *Mind*, 60, págs. 526-529 (1951).
[153] Para Hare, no hay diferencia entre el uso moral y no-moral de "bueno". *The Language of Morals*, págs. 140 *ss.*

3. La naturaleza formal del valor: la ciencia axiológica

Nuestra reseña ha mostrado la infinita variedad por medio de la cual los filósofos del valor han presentado la relación axiológica fundamental entre el hecho y el valor, pero sin ver su meollo lógico, descubierto por G. E. Moore: Una relación entre propiedades descriptivas y no-descriptivas, y la simple verdad de que el valor es el grado en el cual una cosa cumple su intensión conceptual. Esto muestra cuán difícil resulta para la mente humana ver lo simple. No hay nada más simple que esto: el valor de una cosa que se supone es *C* es el grado en que es *C*. Pero no hay nada más trascendente, pues esta concepción pone a nuestra disposición la totalidad de la lógica como un instrumento para la valoración e identifica dos cosas que nunca antes se habían combinado: el concepto lógico y la norma axiológica. El concepto de la cosa *es* su norma; y, por lo tanto, la naturaleza de las normas depende de la naturaleza de los conceptos. Puesto que la naturaleza de los conceptos es bien conocida y lógicamente estructurada, igual viene a ser el valor de las normas.

Este procedimiento es igual a todo procedimiento científico. No hay en la actualidad nada más obvio que esto: un movimiento de quince kilómetros por hora significa una velocidad de quince kilómetros por hora; pero el hecho de que la relación entre los quince kilómetros en el espacio y la hora en el tiempo fuera la simple relación de la división aritmética fue una percepción trascendente que produjo una revolución, ciertamente la revolución más profunda que ha conocido la humanidad: la transición de la filosofía natural a la ciencia natural. Esta relación simple tuvo que ser extraída de una matriz de teología, cosmología, ontología, psicología, en la que estaba incrustada tan profundamente que era casi irreconocible, del mismo modo que un nervio muy fino está incrustado en un tejido grasoso, al que, sin embargo, da vida. Una y otra vez los filósofos como Occam y Oresme se habían acercado a la simple verdad, pero fue Galileo quien vio no sólo la simplicidad de la relación, sino también su significación trascendente.

De manera similar extraeremos ahora la relación simple entre las propiedades fácticas y las propiedades de valor, de la matriz fenomenológica, ontológica, psicológica, antropológica, "contextual", etc. en que está incrustada tan profundamente que es casi irreconocible, del mismo modo que un nervio muy fino está incrustado en un tejido grasoso, al que, sin embargo, da vida. Nuestro escalpelo es el enfoque sintético más bien que analítico, formal más bien que material, que nos reveló las falacias axiológicas. Con su ayuda hemos hecho la disección del tejido —en los tres últimos capítulos— y ahora estamos listos para extirpar el nervio.

Nuestro enfoque nos ha mostrado que el Valor tiene que ver con el valor sólo si no tiene nada que ver con éste. En otras palabras, el meollo mismo del valor es formal, y el Valor formal es tan diferente del valor (placer, elección, etc.) como los símbolos "$E = mc^2$" son diferentes de un cohete nuclear. Con todo, esta fórmula es la que hace que el cohete funcione; y la fórmula para el Valor —"el grado de cumplimiento intensional"— es lo que hace que todos los valores funcionen. Esto lo investigaremos ahora de una manera algo más detenida.

La relación axiológica fundamental apareció de muchas maneras en la filosofía del valor —fenomenológicamente, ontológicamente, teleológicamente, etc.—, pero todas esas apariciones eran más o menos imperfectas, tiras de tejido grasoso que más bien ocultaban que revelaban la relación del valor. Con todo, de vez en cuando los filósofos se aproximaron al nervio de la cuestión, en tales nociones como "homonimidad", "poligüedad", en las comparaciones entre la definición y la valoración, etc. Mientras que la relación aparecía así de dos maneras en la filosofía —en la paradoja de Moore de dos proposiciones diferentes que son ambas verdaderas acerca de la bondad, y en la noción de poligüedad, etc.—, apareció también en la ciencia natural en la distinción entre las propiedades primarias y secundarias, pues estas últimas son tanto las propiedades natural y de valor, pero no las científicas, de las cosas.

Tenemos, pues, tres enfoques del axioma de la axiología formal: los "prolegómenos" mooreanos a la ciencia de la ética, un enfoque, podríamos decir, entre la filosofía y la ciencia; el filosófico; y el científico. Reseñamos primero el enfoque de Moore y nuestra deducción del axioma del valor a partir de tal enfoque.

La paradoja de Moore de "las dos proposiciones diferentes [que] son ambas verdaderas acerca de la ***bondad***, a saber: *1)* que ésta depende ***solamente*** de la naturaleza intrínseca de aquello que la posee... y *2)* que, ***aunque*** esto es así, la bondad no es sin embargo ella misma una propiedad intrínseca",[154] se resuelve como se resuelven todas las paradojas, a saber, mostrando la diferencia de los órdenes lógicos en cuestión. Las dos proposiciones se refieren a dos niveles lógicos diferentes: la proposición negativa —concerniente a lo que la bondad *no* es— a la cosa misma; y la proposición positiva —con-

[154] *Philosophical Studies*, Londres, 1948, pág. 273.

cerniente a lo que la bondad *es*— al concepto de la cosa. Pues si "bueno" es una propiedad que indica que la intensión de la cosa está siendo cumplida, entonces *no* es una propiedad natural de la cosa misma, pero *es* una propiedad del concepto de la cosa, a saber, la de que su intensión está siendo cumplida por la cosa. En otras palabras, al "depende de" de Moore pertenece como correlato un "corresponde a". La propiedad de valor de una cosa depende de las propiedades naturales: pero estas últimas, en una cosa buena, corresponden a las propiedades contenidas en el concepto de la cosa. Esta correspondencia es lo que hace buena a la cosa. Moore vio que la propiedad de valor *depende de* las propiedades naturales de la cosa, pero no vio la condición de esta dependencia: la naturaleza lógica de estas propiedades como originadora del predicado de valor, su *correspondencia con* las propiedades conceptuales de la cosa. El valor, como lo vio Moore correctamente, *no* es una propiedad natural; sin embargo, depende *solamente* de estas propiedades naturales, a saber —y ésta fue nuestra adición a la determinación mooreana de la naturaleza de la bondad—, *en la medida en que estas últimas (las propiedades naturales) corresponden a las propiedades contenidas en el concepto de la cosa.* En otras palabras, *la bondad de una cosa depende solamente de las propiedades que definen el concepto de la cosa.* Con este axioma, los problemas del valor se convierten en problemas de la lógica. El predicado de valor "bueno", al *no* ser una propiedad de la cosa, sino *ser* una propiedad del concepto de la cosa, se define de una manera similar a la que Frege-Russell usaron para definir el predicado de número, por ejemplo, "cuatro".

Veamos ahora el enfoque científico. Éste compara el ataque de Galileo al problema del movimiento con un ataque axiológico al problema del valor. En ambos casos el problema es el de encontrar una *norma de medición.* Galileo encontró la norma de medición del movimiento pasando por alto las cualidades secundarias de los fenómenos y concentrándose en sus cualidades primarias, es decir, las cantidades susceptibles de medición —centímetros, gramos, segundos—, de modo que lo que se medía no era el fenómeno sensorial de la vida ordinaria con sus propiedades secundarias, sino una construcción consistente en propiedades primarias. En la medición del valor, lo que se ha de medir es el objeto sensorial ordinario no sólo como poseedor de sus propiedades secundarias, sino que esta misma posesión es lo que mide su valor. Por lo tanto, para la medición del valor las *propiedades secundarias deben usarse como propiedades primarias.* El problema, pues, consiste en encontrar la norma que sea para las propiedades secundarias lo que las normas primarias —de largo, peso, etc.— son para las propiedades primarias. ¿Qué es, en otras palabras, lo que contiene las propiedades secundarias del mismo modo, digamos, que el metro contiene el centímetro? La respuesta es: *la intensión de un concepto.* El concepto, entonces, sirve como la norma para la medición del valor: el mismo resultado que la deducción a partir de Moore.

La noción de la medición del valor conceptual conduce a *dimensiones* de tales mediciones, del mismo modo que lo hace la noción de la medición natural como propiedades primarias. Puesto que los conceptos tienen diferente complejidad o "plenitud", diferente intensidad de contenido, las medidas que las cosas pueden cumplir para ser buenas (o pueden dejar de cumplir para ser malas) son diferentes. Dependiendo de que los conceptos sean sintéticos (construcciones), analíticos (abstracciones), o singulares, el número de propiedades posibles que pueden contener es respectivamente finito, enumerablemente infinito, o no-enumerablemente infinito. El cumplimiento de estos conceptos respectivos da como resultado, respectivamente, valor sistémico, extrínseco e intrínseco, es decir, diferentes dimensiones de valor. Estas dimensiones forman una jerarquía de valores que no sólo confirma el isomorfismo de las matemáticas transfinitas y la valoración, de Mitchell, sino también la escala de valor de Christoff —aun cuando es contraria a sus supuestos— y da una interpretación matemática al examen de Urmson. La noción de la medición del valor conduce a un cálculo de los valores que aplica con precisión el sistema formal del valor a la realidad del valor.

El enfoque filosófico, por último, conduce al mismo resultado. Demuestra, además, el carácter puramente formal y no-naturalista de la teoría. "Bueno" es, como han observado los autores desde Aristóteles hasta Edwards y Urmson, una expresión aplicable en muchos contextos diferentes con un conjunto de criterios diferente para su empleo en cada uno. Sucede que esto, que no ha sido observado, viene a ser la descripción exacta de la naturaleza lógica de una *variable.* "Bueno" es una variable, y sus valores lógicos son en realidad intensiones cumplidas o valores axiológicos. "Bueno" es aquella variable *cuyos valores lógicos son valores axiológicos.* Su naturaleza variable está expresada en leyes del *valor* del mismo modo que la naturaleza variable de la gravitación, pongamos por caso, está expresada en leyes de la *naturaleza;* y estas leyes se *aplican* a los fenómenos del valor del mismo modo que las leyes naturales se aplican a los fenómenos naturales. Así, pues, es una ley del valor la de que *si x es miembro de una clase C y posee todas las propiedades de C, entonces x es un buen C.* Y es una especificación (interpretación o aplicación) de esta ley el que *la cosa que está allí es una silla y tiene*

todas las propiedades de una silla y por lo tanto es una buena silla. La variable "bueno" tiene una gama infinita —que en la axiología escolástica la hizo uno de los trascendentales— y esta gama es estructurada, puesto que el concepto *C* puede tener cualquiera de las tres complejidades intensionales: la constructiva, la abstractiva y la singular, de modo que sus cumplimientos pueden ser valores sistémicos o extrínsecos o intrínsecos. Así, pues, el concepto "silla" se cumple sistémicamente en una fábrica de sillas, extrínsecamente en la vida ordinaria, intrínsecamente en una naturaleza muerta (por ejemplo, el "Retrato de una silla", de Van Gogh). El concepto "Dios" se cumple sistémicamente en la teología, extrínsecamente en la religión comparada, intrínsecamente por el místico. El concepto "hombre" se cumple sistémicamente en la fisiología, extrínsecamente en la sociología, intrínsecamente en la ética. De tal suerte, las diversas especificaciones de la variable en diversos modos del concepto, por una parte, y en diversos campos de la realidad, por otra parte, dan origen a las diversas ciencias del valor. La ética, por ejemplo, es la aplicación de la valoración intrínseca a los seres humanos. Un hombre moralmente bueno es uno que cumple su propio concepto de sí mismo, es lo que es ("genuino", "honrado", "sincero", "auténtico", etc.) y no finge ni desempeña papeles. Esto lo hace el hombre extrínsecamente —sociológicamente— bueno, el buen futbolista o el buen conductor de tranvía.[155]

La lógica de las complejidades intensionales y las reglas de aplicación dan estructura al *Real-Wert* y a la *Wert-Idee* de von Rintelen y suplementan la explicación macroscópica de la correlación epistémica de Northrop con una explicación microscópica de ésta. Al mismo tiempo, la teoría sigue el programa de Margenau de usar el método, pero no el contenido, de la ciencia. Por esta razón es no-naturalistamente formal: aplica el método científico a un objeto *sui generis*, o sea, el valor. La diferencia entre el hecho y el valor no es una diferencia material, sino formal o metodológica: cualquier suceso o cosa, visto con el marco de referencia de la ciencia natural y su lógica, es un hecho, y visto con el marco de referencia de la ciencia axiológica y su lógica, es un valor. Ninguna valoración es, como tal, emotiva. Más bien, la teoría define la distinción estricta entre sentimiento y valoración de Nicolai Hartmann, y localiza, con Rickman, lo emotivo en la aplicación, definiendo la psicología del valor como una forma específica de valoración. Tampoco es la valoración, como tal, metafísica u ontológica. Más bien, la metafísica también se define como un tipo específico de valoración, a saber, una valoración intrínse-

155 Véase *La estructura del valor*, págs. 308 *ss.*

ca aplicada a los conceptos.[156] Lo mismo es cierto de los usos "contextuales" y "situacionales" de los términos de valor. Estos términos están definidos formalmente en el patrón teórico y sus usos concretos están determinados por las reglas de aplicación. La forma imperativa está determinada por la definición de "debe". Los "rótulos de gradación" de Urmson son los cuantificadores axiológicos[157] —por ejemplo, "bueno" como el cuantificador positivo universal de este tipo, que expresa que la cosa tiene *todas* sus propiedades intensionales—, sus "normas de gradación" son los conceptos como normas de propiedades secundarias, y sus "criterios" son las unidades de estas normas, las propiedades intensionales. De manera similar, otras características del valor dadas por la filosofía del valor deben reaparecer, en un patrón consecuente, en la ciencia del valor. Por otra parte, en tal ciencia deben aparecer características y distinciones de valor que nunca han aparecido hasta ahora en una filosofía del valor; y tal ciencia debe ser capaz de penetrar hasta el fondo de las situaciones de valor específicas en una forma en que no puede hacerlo ninguna filosofía del valor. En otras palabras, la razón de valor sintética debe ser, tanto extensionalmente más amplia cuanto intensionalmente más profunda que la razón de valor analítica. Hasta ahora nos hemos ocupado de la razón axiológica extensivamente, examinando la variedad de teorías del valor. Ahora examinaremos la razón axiológica intensivamente, mostrando cómo explica las situaciones de valor específicas, tanto analíticamente como filosofía del valor cuanto sintéticamente como ciencia.

156 *Ibid.*
157 *La estructura del valor*, págs. 244 *ss.*

Segunda Parte

EL VALOR DE LA RAZÓN

Toda nuestra dignidad consiste en el pensamiento. Propongámonos pensar bien: tal es el principio de la ética.

Pascal, *Pensamientos*, 347.

Capítulo 4

EL VALOR AXIOLÓGICO DE LA RAZÓN

> Él parece creer que un filósofo no necesita más conocimientos científicos que los que se tenían en la época de nuestros antepasados, cuando estos se pintaban con tintes extraídos de las plantas. Es esta actitud la que le permite pensar que el filósofo sólo debe prestar atención a la forma en que habla la gente inculta.
>
> Bertrand Russell[1]

> Ironía: Figura retórica... en la que se emplean expresiones laudatorias para implicar condenación o desprecio.
>
> *Oxford English Dictionary*

En la segunda parte de este libro completaremos la función negativa y puramente crítica de la ciencia axiológica con una función positiva y constructiva: la crítica de la razón axiológica analítica será combinada con la aplicación constructiva de la razón axiológica sintética; y una aplicación a la razón misma. Pues la relación entre el valor y la razón sólo puede examinarse cuando *la axiología es aplicada a la razón*. La axiología, en nuestro sentido formal de la palabra, era la aplicación del procedimiento sintético al valor, la identificación axiomática del valor con la relación lógica "similitud de intensiones", que produjo el sistema de la axiología formal. La aplicación de este sistema a la razón representa una vuelta más elevada de la espiral: la razón axiológica analítica fue abatida, "reducida", en el sentido galileano y cartesiano, al axioma de la ciencia del valor; este axioma fue ampliado constructivamente, o sintéticamente, y convertido en el sistema de la axiología formal; y ahora este sistema es aplicado una vez más al material original del que fue originalmente destilado. En el proceso, por supuesto, el material original aparece en una forma enteramente diferente, un orden que no es su orden natural o analítico, sino el nuevo orden sistemático que le impone el sistema.[2]

La aplicación del sistema de la axiología formal a la razón

[1] *My Philosophical Development*, Londres, 1959, pág. 250.
[2] Cf. Descartes, *Regulae*, Regula XII.

axiológica analítica, además de criticar ese tipo de razón, demuestra el poder de la razón axiológica sintética, no tan sólo, como en la Primera Parte, en su alcance sistemático, sino también en su alcance empírico: *la filosofía axiológica se convierte en un campo de aplicación de la ciencia axiológica.*

Mostraremos este alcance empírico aplicando el sistema axiológico a algunos argumentos morales prototípicos. Hemos escogido estos argumentos porque, por un lado, iluminan con gran claridad la relación entre valor y razón, y, por otro lado, son tratados ampliamente en las discusiones éticas contemporáneas, proporcionándosenos así la oportunidad de comparar el planteamiento actual del problema —en la axiología material o analítica— con el planteamiento del mismo problema en la axiología formal o sintética. En aquélla, el planteamiento es filosófico, en el sentido de que procede por la explicitación de implicaciones contenidas en ciertos conceptos claves; en ésta, el planteamiento es científico en el sentido de que constituye la aplicación de un marco de referencia formal al problema o problemas en cuestión. En términos de Hempel, en el primer caso la axiología solamente tiene un *alcance empírico,* en tanto que en el segundo caso posee un alcance *sistemático-empírico.*

Según Hempel, los conceptos con alcance empírico pueden definirse fácilmente en cualquier número, pero la mayor parte de ellos no tendrá utilidad alguna para propósitos sistemáticos;[3] ellos no pueden suministrar ninguna comprensión *teórica* de los fenómenos en cuestión".[4] En la ética, esto significa que la diferencia entre una teoría de alcance meramente empírico y una de alcance sistemático-empírico consiste en que la primera es una explicación *ad hoc* de un conjunto limitado de fenómenos morales en términos de conceptos analíticos sin conexión sistemática con el resto de la filosofía moral, en tanto que la segunda es una representación *teórica* del conjunto potencialmente ilimitado de la *totalidad* de tales fenómenos, explicándolos —y realmente determinándolos— sobre la base de una premisa formal. La diferencia es similar a la que existe entre la alquimia y la química. La alquimia es una multitud inconexa de palos a ciegas dirigidos a la naturaleza; del mismo modo, la mayor parte de la ética de nuestros días es una multitud inconexa de palos a ciegas dirigidos a la naturaleza moral.

Demostraremos la diferencia entre estas dos clases de procedimientos axiológicos, el material-analítico y el formal-sintético, en relación con cuatro problemas fundamentales que

[3] Hempel, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science,* Chicago, 1952, pág. 46.
[4] Hempel, *op. cit.,* pág. 40.

se tratan usualmente en la teoría ética pero que en realidad pertenecen a la axiología:

1) El valor de la razón para la valoración (Cap. 4)
2) La naturaleza simbólica del valor (Cap. 5)
3) La naturaleza empírica del valor (Cap. 6)
4) La naturaleza irreal del valor (Cap. 7)

El primer problema es el del *valor axiológico de la razón,* el segundo el de la *simbolización del valor,* el tercero el de la *medición del valor,* y el cuarto el de la *formalización del valor.*

Los cuatro problemas serán tratados tanto crítica como constructivamente. El primero demostrará lo inadecuado de los conceptos analíticos para dar razón de los problemas en cuestión, lo cual quiere decir lo inadecuado del método filosófico mismo. El segundo y el tercero pondrán en evidencia la ilegitimidad del uso de procedimientos seudo-científicos, ya sea *2)* procedimientos formales sin contenido empírico o *3)* procedimientos empíricos sin forma teórica. El cuarto demostrará que la naturaleza formal del valor se adivinó en la filosofía axiológica negativamente; el valor fue considerado como ni empírico ni ideal, y por lo tanto como "irreal"; y se mostrará que la noción de la irrealidad del valor ocultó su naturaleza formal. En los cuatro casos veremos en primer lugar cómo la filosofía moral de nuestros días trata el tema, y luego observaremos la comparativa sencillez y elegancia de la solución axiológica.

Las cuatro demostraciones en cuestión son experimentos en el alcance sistemático-empírico de la axiología formal. De tal suerte, son pruebas del método axiológico y de su capacidad de resolver problemas éticos no resueltos. Como tales, constituyen *verificaciones* empírico-morales de este método. Al mismo tiempo, haremos avanzar nuestro conocimiento del asunto discutido: el uso de la razón en la teoría de los valores. Así, los cuatro problemas están interconectados tanto formal como materialmente.

El primer problema, el del valor axiológico de la razón, se tratará desde dos puntos de vista, a saber:

1) La necesidad lógica de la razón en la conducta moral;
2) La relación lógica entre "es" y "debe".

1. LA NECESIDAD LÓGICA DE LA RAZÓN EN LA CONDUCTA MORAL

Veamos primero cómo es considerado este problema en la filosofía actual. Examinaremos una de las discusiones más recientes, el ensayo de Paul W. Taylor, "Four Types of Ethical Relativism".[5] El relativismo ético, desde luego representa la

[5] "Four Types of Ethical Relativism", en *The Philosophical Review,* LXIII, págs. 500-516 (1954).

posición de que los valores son relativos. Taylor resuelve el problema de los criterios en cuyos términos los valores son relativos ofreciendo cuatro tipos de relativismo: *1)* el relativismo social o cultural (los valores morales son relativos a una sociedad dada), *2)* el relativismo psicológico o contextual (los valores morales son relativos a las situaciones en las cuales se producen), *3)* el relativismo teórico o lógico (los valores morales pueden ser justificados racionalmente, pero sólo mediante la presuposición del valor de la razonabilidad, lo cual no puede ser justificado), *4)* el relativismo metodológico (los valores morales son relativos a los métodos utilizados para juzgarlos). Los dos primeros tipos de relativismo son naturalistas —definen el valor en términos de sociedad y situaciones. Vamos a omitir de nuestra discusión el carácter naturalista de la bondad, como uno de los dos defectos obvios de la ética tradicional (el otro es la indefinibilidad de la bondad no-naturalista).[6] Pero el tercero y el cuarto son pertinentes a nuestra discusión. Concentraremos nuestra atención en ellos.

a) *El relativismo lógico*

α) *El problema*

El problema de éste se reduce a si "puede darse respuesta a la pregunta *¿por qué ser razonable?* sin presumir el valor de ser razonable y, en consecuencia, dar por sentado lo que se discute. El problema tiene gran importancia porque llega al corazón mismo de los ataques que tan violentamente se desencadenan hoy por el mundo entero contra el intento de vivir una vida racional".[7] Taylor distingue tres sentidos de la pregunta: el pragmático, el moral y el teórico.

En el sentido *pragmático*, la pregunta significa: "¿Es útil o prudente ser razonable en estas circunstancias?" Esta es una pregunta que tiene sentido. "Es posible contestarla en la afirmativa o en la negativa. Es prudente para una persona ser razonable acerca de lo que es bueno para su salud, pero difícilmente podríamos decir que un soldado debe ser razonable con su enemigo en el campo de batalla. Aquí, nuevamente, es perfectamente consecuente usar la razón para justificar el no usar la razón",[8] o, más bien, usar la razón para justificar la utilidad o prudencia de no usar la razón. Taylor, en una forma tal vez no muy legítima, establece una identificación entre "es útil o prudente" y "es razonable".

[6] Véase *La estructura del valor,* Cap. I.
[7] Taylor, *op. cit.,* pág. 507.
[8] *Op. cit.,* pág. 508.

En el sentido *moral,* la pregunta significa: "¿Estoy moralmente obligado a ser razonable en estas circunstancias?", y la pregunta de si hay una obligación moral de usar la razón es, nuevamente, una pregunta que tiene sentido; pues, al justificar nuestra obligación moral de ser razonables, no damos por sentado lo que se discute, es decir, el problema de si uno debe ser razonable a menos que "tener una obligación moral" se identifique con "dar una razón para". Taylor, desgraciadamente, y otra vez en una forma no muy legítima, establece esta identificación y así complica innecesariamente su argumento. Lo que él debió haber dicho es: Yo debo, desde luego, dar *buenas razones para la obligación moral de ser razonable,* pero éstas son buenas razones para una obligación moral y no buenas razones para dar buenas razones. En consecuencia, no se da por sentado ningún problema en discusión. Podemos muy bien decidir razonablemente que no es nuestra obligación moral ser razonables, por ejemplo, "con un demente escapado del manicomio que está a punto de agredir a mi familia".[9] En lugar de eso, Taylor complica el argumento al identificar "estar moralmente obligado" con "dar razón para" y al cambiar la pregunta "¿Estoy moralmente obligado a ser razonable en estas circunstancias?" por "¿He de dar razones para ser razonable?", pregunta que, dice él, puede contestarse dando tales razones. Él complica más el argumento al identificar "ser razonable en estas circunstancias" con "usar procedimientos racionales al tomar decisiones morales y al resolver conflictos morales",[10] y al asignar así el carácter moral, que en su formulación original de la forma "moral" de la pregunta "¿Estoy moralmente obligado a ser razonable en estas circunstancias?" pertenecía a "obligación", y a aquello a que se refiere la obligación, es decir, ser razonable. Aquí tenemos un ejemplo típico del tipo de argumento que abunda en el análisis ético de nuestros días y el cual, en sus súbitos saltos de significado, evoca poderosamente los argumentos alquímicos de la filosofía natural.

En la interpretación *teórica* tenemos, finalmente, la clara pregunta: "¿Es razonable ser razonable?" en principio y *überhaupt*. Ésta, le parece a Taylor, "es una pregunta muy peculiar. De hecho, es una pregunta que no haría nadie que pensara sobre lo que estaba diciendo, dado que la pregunta, para decirlo con ligereza, se contesta a sí misma. Es admitido que ninguna dosis de argumentación puede hacer que una persona que no quiere ser razonable lo sea. Pues argumentar sería dar razones, y dar razones presupone ya que la persona a la

[9] *Op. cit.,* pág. 507.
[10] *Ibid.*

que se le dan está *buscando* razones. Es decir, presupone que la persona es razonable. Una persona que no quisiera ser razonable en *ningún* sentido, nunca preguntaría: '¿Por qué ser razonable?' Pues al hacer la pregunta '¿por qué?' estaría buscando razones, es decir, estaría siendo razonable al hacer la pregunta. La pregunta reclama el uso de la razón para justificar *cualquier* uso de la razón, incluyendo el uso de la razón para contestar la pregunta. No se establece ninguna distinción entre un uso de primer orden y un uso de segundo orden de la razón".[11]

Aquí tenemos otra confusión, porque tal distinción resolvería el problema. No existe ninguna razón por la que en la pregunta teórica concerniente a la razonabilidad del uso de la razón no se haga uso de la distinción de razonabilidad de primer orden y de segundo orden. Definamos la razonabilidad de primer orden como "el uso de la razón", o "el uso de la razón en acción", o, en suma, "juicio racional", y la razonabilidad de segundo orden como "el juicio acerca del juicio racional". Si esto se hace, no es en forma alguna contradictorio, como sostienen los relativistas teóricos según Taylor, o carente de significado, como sostiene el propio Taylor,[12] preguntar "¿Por qué ser razonable?" y, sin embargo, no *ser* razonable ni esperar razonabilidad. Pues hay una diferencia de orden lógico entre el hacer una pregunta y el contenido de la pregunta. En particular, hay una diferencia de orden lógico entre el *ser* razonable al hacer una pregunta, y la razón como contenido de la pregunta. Uno no puede ni dar por contestada una *pregunta* ni contradecirla por la *acción de preguntar*. La pregunta hecha y el hacer la pregunta están en diferentes niveles lógicos. Cuando hacemos una pregunta, somos de hecho e implícitamente razonables o irrazonables, es decir, razonables o irrazonables del primer orden. Pero la pregunta misma —y su contestación— *mencionan* y no *usan* la razonabilidad o la irrazonabilidad, y así son razonables o irrazonables del segundo orden. En la *acción* de hacer una pregunta no podemos, por lo tanto, ni dar por sentado ni contradecir el contenido de la respuesta a nuestra *pregunta* (aunque podemos dar por sentada o contradecir, en algún sentido, la *acción* de responder). Así, pues, decir que el *hacer* la pregunta "¿Por qué ser razonable?" podría ser irrazonable, no es una contradicción; pues podemos muy razonablemente (primer orden) preguntar algo irrazonable (segundo orden), y viceversa, muy irrazonablemente (primer orden) preguntar algo razonable (segundo orden).

Por lo tanto, Taylor se equivoca en su caracterización de la pregunta "¿Por qué ser razonable?" Esta pregunta, en su tercera interpretación —"teórica"—, "es igual a la pregunta ¿En qué consisten las buenas razones para ser razonable? o ¿En qué consisten las buenas razones para buscar buenas razones? El que pregunta está, de tal suerte, buscando buenas razones para buscar buenas razones. La peculiaridad de esta situación se deriva en realidad del hecho de que, en un sentido estricto, la pregunta carece de significación, pues que toda contestación que pudiere aceptarse como una contestación satisfactoria constituiría una tautología al efecto de que es razonable ser razonable. Una contestación negativa a la pregunta ¿Es razonable ser razonable? expresaría una contradicción interna".[13] Pues decir: "Es irrazonable ser razonable" contradiría la razonabilidad de decir tal cosa.

[11] *Op. cit.*, pág. 509.
[12] *Ibid.*

Aquí tenemos la confusión entre forma y contenido, la falacia del método. El decir algo y el contenido de lo que se dice están en diferentes niveles de lenguaje. Por lo tanto, la razonabilidad de decir algo no puede contradecir la irrazonabilidad de lo que se dice, y, a la inversa, la irrazonabilidad de decir algo tampoco puede contradecir la razonabilidad de lo que se dice, por ejemplo, la afirmación a gritos de un demente de que es razonable ser razonable; así como tampoco hay contradicción en la afirmación de Epiménides de Creta de que todos los cretenses son mentirosos: su afirmación de *que* ellos lo son está en un nivel diferente del de que *ellos sean lo que* él dice que son.[14] Así, pues, el "relativismo lógico" de Taylor es relativismo sólo cuando cometemos una falacia de tipos. En tal falacia incurren tanto el propio Taylor como los relativistas teóricos o lógicos a los que él se refiere. Según Taylor, la pregunta "Es razonable ser razonable?" carece de significado, pues al hacerla somos razonables, y de tal suerte damos la contestación en la pregunta. No podemos, dice el relativista lógico, dar razones para ser razonables, pues el contenido de nuestras razones sólo confirmaría nuestra acción de razonar. Taylor está de acuerdo; pero, dice él, esto no es un argumento contra una justificación tal de ser razonable. Pues tampoco puede hacerse significativamente una demanda a favor —o en con-

[13] *Ibid.*
[14] Véase *La estructura del valor*, pág. 94. Whitehead y Russell, *Principia Mathematica*, Cambridge, 1933, pág. 62. Pero sí es dar por sentado lo que se discute si el contenido de la pregunta presupone lo que está en discusión. Decir, en una discusión ética, "Lo bueno es el placer", da por sentado lo que se discute, a saber, que lo bueno "es" algo. Decir "Lo bueno es el placer" y luego disfrutar el mal no contradice la proposición "Lo bueno es el placer." Contradice la acción de proponerla. Las proposiciones pueden ser contradictorias de las proposiciones, por ejemplo: "Lo bueno no es el placer"; y las acciones pueden ser contradictorias de las acciones. Pero las proposiciones no pueden ser "contradictorias" de las acciones.

tra— de tal justificación. Quien justifica su racionalidad no es ni inconsecuente ni irrazonable. Y nadie puede impugnarle y preguntarle "¿Por qué ser razonable?" sin dar por sentada la pregunta al hacerla. Así, pues, la afirmación del relativista lógico de que nunca podemos justificar el ser razonable —porque la justificación es necesariamente racional y da por sentado lo que se discute— es en sí misma injustificada. Quien da por sentado lo que se discute no es tanto quien justifica su racionalidad como quien le pregunta por qué lo hace.

Este argumento más bien intrincado y algo desorientador —que evoca en esta ocasión no tanto los procedimientos alquímicos como los escolásticos— es en realidad bastante impertinente al problema. El problema es si la pregunta "¿Por qué ser razonable?" o "¿Por qué ser racionales?" es una pregunta significativa que puede contestarse significativamente. Como hemos visto, el contenido de la pregunta no debe confundirse con la acción de hacer la pregunta. La *contestación* al contenido de la pregunta debe estar, pues, en el mismo nivel que el contenido de la propia pregunta, y no en el de la acción de preguntar. La contestación, en otras palabras, debe ser un contenido de una aseveración y no una acción de aseverar; y el uso de la racionalidad o de la irracionalidad en la acción de preguntar o de contestar no tiene nada que ver *lógicamente* ni con la pregunta ni con la contestación.

β) *La resolución formal*

Veamos entonces cómo contesta la pregunta la axiología formal. De acuerdo con la axiología formal, cualquier cosa *debe cumplir su definición.*[15] La definición de "hombre", suficiente para el propósito actual, es "el hombre es un animal racional". Por lo tanto, *el hombre debe ser racional.*

Esto es, en realidad, todo lo que hay en este "problema". A cualquiera que nos reproche que esta solución es demasiado fácil y no trata con suficiente profundidad un problema tan profundo, sólo podemos repetir la respuesta de Salvati al reproche similar de Sagredo, y su observación de que la gente tiene en mayor estima lo que adquieren "a través de largas y oscuras discusiones" que lo que adquieren "con tan poco trabajo": "Si aquellos que demuestran con brevedad y claridad la falacia de muchas creencias populares fuesen tratados con desprecio en lugar de gratitud, la injuria sería bien tolerable; pero, por otra parte, es muy desagradable e irritante ver hombres que alegan ser tan duchos como cualquier otro en un cierto campo de estudio, dar por sentadas ciertas con-

[15] Véase *La estructura del valor*, págs. 239 *ss.*

clusiones que más tarde otro hombre demuestra fácil y rápidamente que son falsas... Yo he escuchado, ciertamente, de nuestro Académico muchas de esas falacias que se sostienen como verdades pero son fácilmente refutables: algunas de éstas tengo en mente."[16]

Es posible, desde luego, complicar el asunto y preguntar: "Pero, ¿por qué usar la axiología formal?" La respuesta es: "Porque ella es instrumento del pensamiento más poderoso que la antigua filosofía del valor o el sentido común." La pregunta "Pero, ¿por qué usar un instrumento del pensamiento más poderoso?" se reduce a la pregunta: "Pero, ¿por qué pensar, en todo caso?", que sería aplicable no sólo a la moral sino también a la ciencia natural e impugna toda la empresa humana. La respuesta es otra vez: "Porque somos humanos"; y éste es un hecho difícil de cuestionar.

El asunto podría complicarse, otra vez, en una forma diferente. Podemos preguntar: "En qué consisten las buenas razones para ser razonables?" Ésta es una pregunta muchísimo más complicada que "¿Por qué ser razonable?" Pues, en tanto que la segunda puede contestarse mediante una simple referencia a la definición del que se supone que es razonable, la primera requiere, además, una definición de la razón. Veamos, entonces, cómo se enfrenta la axiología formal a esta pregunta.

Lo que tenemos aquí, además de razonabilidad de primer y de segundo orden, es *bondad* de primer y segundo orden. Pues "ser razonables" significa en realidad sostener que la razón es buena. Así, pues, podemos reformular la pregunta como *1)* "¿Cuáles razones son buenas para sostener que la razón es buena?": y *2)* "¿Por qué *debemos* sostener que la razón es buena?" o "¿Por qué *debemos* ser razonables (racionales)?" Para contestar estas preguntas el sistema de la axiología no sólo debe definir "bueno" y "debe", sino también ser capaz de dar razón consecuentemente de la bondad de primer y de segundo orden, es decir, la bondad de algo x —digamos, la razón— y la bondad de una razón para sostener que x es bueno.

Discutamos primero la primera pregunta: ¿Qué razones son buenas razones para sostener que x es bueno? Empecemos por discutir qué queremos decir por buenas razones. Una buena razón, obviamente, es una razón que sigue al buen razonamiento. El buen razonamiento es el razonamiento acorde con ciertas reglas del razonamiento. Por ejemplo, el buen razonamiento matemático es el razonamiento acorde con las reglas de las matemáticas. El razonamiento que nos concierne ahora no es el razonamiento en términos de número, sino el razonamiento en términos de valor. Las reglas del razonamien-

[16] Galileo, *Two New Sciences*, Evanston, Ill., 1948, pág. 162.

to en términos de valor, hemos dicho, son las de la axiología. Así, pues, el buen razonamiento acerca de la bondad sería el razonamiento que sigue las reglas de la axiología. Las reglas de la axiología definen la bondad de algo, digamos de *x*. Así, las buenas razones para sostener que una cosa particular *a* es buena, sería el razonamiento que pruebe que el sostener que *a* es buena sigue la definición de bondad dada por el sistema de la axiología. Y aquí tenemos una definición perfectamente buena de una razón para sostener que *a* es buena: hay una buena razón para sostener que *a* es buena si el sostener que *a* es buena sigue las reglas del razonamiento de valor o axiología.

Esto corresponde a la buena razón para sostener que dos manzanas y dos manzanas son cuatro manzanas. Si el sostener que dos manzanas y dos manzanas son cuatro manzanas está de acuerdo con el sistema de la aritmética, según el cual dos y dos son cuatro, entonces el sostener que dos manzanas y dos manzanas son cuatro manzanas sigue el buen razonamiento; y se sostiene con buena razón que dos manzanas y dos manzanas son cuatro manzanas.

La definición axiológica de la bondad que es válida tanto para la bondad de *x* como para la de las razones para sostener que *x* es bueno, sería: "Cualquier cosa es buena si tiene las propiedades que el sistema de la axiología le atribuye al considerarla buena". Así, *x* es bueno si el sistema de la axiología le atribuye ciertas propiedades que lo definen como bueno; y una razón para sostener que *x*, teniendo esas propiedades, es bueno, sería buena si el sistema le atribuyese a esa razón también ciertas propiedades que la definen como buena. El problema, entonces, es: cuáles deben ser las propiedades que un sistema axiológico debe asignar a una cosa para definirla como buena, no importa cuál sea la cosa, incluso la razón para sostener que alguna cosa es buena. La respuesta es: "Algo es bueno si cumple su definición" o "Algo es buen miembro de una clase *C* si es un miembro de *C* y tiene todos los atributos de *C*".[17] Esta definición de bondad es aplicable tanto a la bondad de una cosa *x* como a la de la razón para sostener que *x* es bueno. Si *a* es una razón en una situación, y la definición de razón en una situación es que la razón debe ser situacionalmente eficiente mediante la posesión de las propiedades que Taylor enumera en su sección pragmática,[18] entonces una buena razón en una situación es una razón que tiene todas estas propiedades, es decir, que es útil, prudente, un medio para el fin situacional, etc. Y *b* es una buena razón para sostener

[17] Véase Robert S. Hartman, "A Logical Definition of Value", en *Journal of Philosophy*, XLVIII, págs. 413-420, 1951. Cf. *La Estructura del valor*, págs. 43 *ss.*, 226 *ss.*

[18] P. W. Taylor, *op. cit.*, pág. 508.

que *a* es una buena razón en la situación, si *b* es un miembro de la clase de las razones para sostener que *a* es una buena razón en la situación, y tiene todos los atributos de esa clase. La definición de esa clase la hemos dado más arriba, a saber: ser una razón que pruebe si el sostener que *a* es buena sigue la definición de bondad dada por el sistema de la axiología. Esta última definición, como acabamos de decir, es "Algo es un buen *C* si es un miembro de *C* y tiene todos los atributos de *C*". Así, pues, una buena razón para sostener que *a* es una buena razón situacional debe probar que el sostener que *a* es una buena razón situacional sigue la definición de bondad dada por el sistema. Así, pues, *b* es una buena razón situacional si 1) *b* enuncia que *a* es un miembro de la clase de las razones situacionales, 2) *b* enuncia los atributos que la definición de razón situacional enumera, 3) *b* enuncia que *a* tiene todos los atributos que la definición de razón situacional enumera, 4) *b* enuncia que *a* es una buena razón situacional según la definición de bondad dada por el sistema de la axiología. El enunciado 4) *es una buena razón para sostener que* a *es una buena razón.*

Veamos ahora la segunda pregunta: ¿Por qué *debemos* ser razonables (racionales)? Ahora necesitamos nuestra definición de "debe". Formulémosla como "Si *x* es una *C*, *x* debe ser un buen *C*".[19] El valor de la variable *C* en este caso es "hombre". Así, pues, "Si *x* es un hombre, *x* debe ser un buen hombre". Ahora aplicamos nuestra definición de bondad a hombre. Un hombre particular es bueno si tiene los atributos de la clase de los hombres. Nuevamente usamos "El hombre es un animal racional". Así, la formulación viene a ser: "Si *x* es un hombre, *x* debe ser un animal racional", y esto implica "Si *x* es un hombre, *x* debe ser racional", *quod erat demonstrandum.*

b) *El relativismo metodológico*

α) *El problema*

Ocupémonos ahora de la cuarta clase de relativismo de Taylor —el relativismo "metodológico"— según el cual todos los valores dependen del método de su determinación. Esta determinación puede ser intuitiva o deductiva. Si es intuitiva, el relativista podría preguntar: "¿Cómo adquiere uno esa intuición?"; si es deductiva, podría preguntar: "¿Por qué escoger un sistema y no otro?" Taylor cree que "el reto del relativista metodológico puede ser encarado con éxito sólo de la siguien-

[19] Véase *La estructura del valor*, págs. 239 *ss.*

te manera. La respuesta adecuada a la pregunta '¿por qué debe utilizarse este método y no aquél, para verificar afirmaciones morales?' consiste sencillamente en que esto, y no aquello, es lo que *significamos ordinariamente* cuando decimos que una afirmación moral es verdadera (lo que significamos ordinariamente, es decir, cuando no hemos articulado ninguna teoría especial de la ética). En lugar de construir sistemas lógicos o de recurrir a sentimientos intuitivos para justificar creencias morales, supongamos que examinamos los procedimientos y el razonamiento que utilizan realmente en la vida cotidiana, las personas ordinarias (es decir, quienes no son moralistas o filósofos profesionales) para resolver conflictos morales, para justificar afirmaciones morales y para tomar decisiones morales, y luego explicar (hacer explícitos) los principios o razones implícitos en este uso".[20] En otras palabras, la solución de Taylor es la wittgensteiniana.[21] "Si el relativista metodológico todavía insiste en preguntar: '¿Por qué escoger este método y no aquél?' y exige una respuesta a la pregunta '¿Por qué escoger la *explicación* como método?' ",[22] ¿qué significan "racional", "buenas razones", "razonable"?, entonces, dice Taylor, respondemos: "Significan lo que significamos *ordinariamente* al utilizar los términos 'racional', 'buenas razones' y 'razonable'. ¿Por qué habrían de significar otra cosa? La explicación es sencillamente el proceso mediante el cual este significado ordinario se pone de manifiesto y se hace preciso. Si entonces se pregunta 'pero, ¿por qué buscar una manera racional de resolver una disputa, o buenas razones para justificar creencias morales, o una manera razonable de tomar una decisión moral?', la respuesta es que lo hacemos porque ello constituye un problema en la vida práctica. Lo cierto es que las personas tratan de descubrir la manera de ser razonables en cuestiones de ética. Y la explicación les aclara qué significa ordinariamente, es decir, qué significa para ellas ser razonables en tales asuntos".[23] Taylor aquí aduce el "uso común". Pero Bertrand Russell ha puesto al descubierto, en muchas ocasiones, este fetiche del uso común, que en el presente contexto significa considerar como moral, razonable, racional, lo que personas aun inmorales, irrazonables e irracionales significan cuando dicen cosas inmorales, irrazonables e irracionales llamándolas "morales", "razonables" y "racionales".

[20] Taylor, *op. cit.*, pág. 514.
[21] Véase *La estructura del valor*, págs. 160 *ss.*
[22] Taylor, *op. cit.*, pág. 516.
[23] *Ibid.*

β) *La resolución formal*

Veamos ahora cómo encara este problema la axiología formal. "¿Por qué escoger un sistema de valor y no otro?" Esto es, obviamente, un problema de valoración. De aquí que los sistemas de valor en cuestión deban contener reglas para resolverlo, es decir, deban contener reglas para escoger cualquier cosa, incluidos los sistemas de valores. Si uno de los sistemas de valor en cuestión no tiene tales reglas, está ya descalificado; pues, obviamente, un sistema de valor que no contenga reglas para escoger —incluido el escoger sistema de valor— no es un buen sistema de valor. Si otros sistemas de valor en cuestión contienen tales reglas, son mejores sistemas de valor y deben ser escogidos. Si ninguno de los sistemas de valor contiene tales reglas, ninguno es bueno y ninguno debe ser escogido. Si todos contienen tales reglas, estas reglas deben ser comparadas. De ahí que el problema se reduzca a las reglas de comparación contenidas en los sistemas de valor en cuestión, y la *aplicación* de esas reglas de comparación *a* las reglas de comparación de los sistemas.

Según la axiología formal, estas reglas se derivan de la definición de "mejor". Una cosa *A* es mejor que la cosa *B* si *A* contiene más propiedades de clase que *B*.[24] También, de acuerdo con la axiología formal, debemos escoger lo que es mejor y no lo que es peor.[25]

Aplicado a un sistema de valor, esto significa que un sistema de valor es el mejor mientras más satisfaga la definición de un sistema de valor. Debemos, por lo tanto, definir el criterio o los criterios que hacen, o cuya ausencia deshace, una teoría del valor.

Una teoría del valor, obviamente, debe ser una *teoría* del *valor*, es decir, debe ser una teoría que explique el mundo del valor. Cualquier teoría que sea llamada una teoría del valor pero que no explique el mundo del valor, no es una teoría del valor. El mundo del valor es la totalidad de los fenómenos de valor. Por lo tanto, el criterio singular que hace o deshace una teoría del valor es el de la *aplicabilidad universal*. Una teoría que sea llamada una teoría del valor y no sea universalmente aplicable no es, según este criterio, una teoría del valor.

De tal suerte, así como la prueba de un pastel radica en ser comido, la prueba de una teoría del valor radica en ser aplicada. Hay un modo elegante y un modo menos elegante de llevar a cabo esta prueba. El modo elegante consiste en investigar la analiticidad o sinteticidad de la teoría del valor. La

[24] Véase *La estructura del valor*, págs. 237 *ss.*
[25] *Op. cit.*, pág. 240.

"mejor" teoría del valor, desde el punto de vista de la aplicabilidad, será una teoría formal o sintética, y, ciertamente, ninguna teoría del valor que no sea formal o sintética será, de acuerdo con esta prueba, una teoría del valor. Esto se desprende de la naturaleza misma de las teorías sintéticas en contraste con las teorías analíticas.[26]

Pero este modo elegante es accesible únicamente a las mentes adiestradas en la filosofía y la ciencia. El modo menos elegante consiste en enumerar todos los fenómenos de valor a los cuales una teoría es aplicable, y eliminar de la lista de las teorías del valor a cualquiera de ellas que no explique todos los fenómenos de valor enumerados. Si hay (siendo todas las demás cosas iguales) sólo un fenómeno de valor que la teoría del valor *A* no explica, en tanto que la teoría *B* sí lo explica, entonces la teoría del valor *A* no es una teoría del valor en este caso.

Además del criterio extensivo de la aplicabilidad, podemos admitir algunos criterios comprensivos de una teoría del valor. Así, entre dos teorías igualmente aplicables, será mejor aquella que sea más *consecuente;* y entre dos teorías igualmente consecuentes, será preferible la que sea más *elegante,* es decir, la que logre su resultado con los medios más económicos y sencillos (principio de la parsimonia). En la ciencia natural fue preciso recurrir a este último criterio para determinar los méritos relativos de la teoría copernicana y la ptolemaica, puesto que en su tiempo ambas eran igualmente aplicables y consecuentes. La mayor elegancia de la teoría copernicana se deriva de su mayor abstracción. Pero, puesto que el criterio de la abstracción y la elegancia es, por una parte, accesible únicamente a las mentes especialmente adiestradas y, por otra parte, conduce a primera vista a resultados absurdos, la aceptación de esta teoría fue lenta y tortuosa. En la teoría del valor, dado que no tenemos aún muchas teorías igualmente consistentes y aplicables, no tenemos que recurrir todavía a este último criterio. Prácticamente es probable que la pregunta del "relativista metodológico" de Taylor nunca se produzca; pues, como observaba Einstein en el caso de la ciencia natural,[27] sólo habrá *una* teoría que explique el campo entero del valor. Tal teoría por supuesto, debe ser capaz de explicar un fenómeno de valor tan pertinente y tan común como el valor de una teoría del valor. La aplicabilidad de una teoría del valor a la filosofía en general, y a la teoría del valor en particular, es un criterio para la validez de una teoría del valor. La aplicación de la teoría del valor a la teoría del valor es, por lo tanto, una piedra de toque para ambas teorías.

[26] *Op. cit.,* págs. 52 *ss.*
[27] *Op. cit.,* pág. 140.

El "relativista metodológico" de Taylor, al hablar de la valoración de las teorías del valor, deja de tomar en cuenta el carácter mismo de estas teorías como teorías del *valor.* Ello se debe a que utiliza nociones tales como "elección", "valor", "teoría", etc., en su vago significado analítico, no pudiendo así comprender cabalmente aquello de que habla: que las teorías del valor deben contener la solución del problema que él está planteando. El argumento entero, por lo tanto, es impertinente al problema. La pregunta "¿Por qué debe utilizarse este método y no aquél para verificar afirmaciones morales?" o "¿Por qué escoger un sistema de valor y no otro?", depende de la definición de "debe", "escoger", "mejor", etc. en los respectivos sistemas de valor. Así, pues, la pregunta del "relativista metodológico" carece de significado. O bien los sistemas en cuestión son teorías del valor, en cuyo caso contendrán reglas para dar respuesta a la pregunta (y la pregunta carecerá de significado porque su respuesta está dada con el sistema), o bien no son teorías del valor, en cuyo caso la pregunta no tiene sentido, pues no se refiere a ellas. De tal suerte la axiología formal demuestra la carencia de significado de la pregunta que Taylor considera llena de significado —la del relativista metodológico—, y como llena de significado la pregunta que Taylor considera carente de significado —la del relativista lógico.

Nuestra respuesta a la pregunta relativa a la necesidad lógica de la razón en la conducta humana es que esta necesidad se deriva lógicamente de las reglas de la axiología formal cuando son aplicadas a los seres humanos. Examinemos ahora desde otro ángulo el papel que desempeña la razón en la moralidad.

2. La relación lógica entre "es" y "debe"

Ahora veremos cómo la definición de "es" y "debe" encaja en la discusión contemporánea de la relación entre valor y razón. Haremos una comparación entre un tratamiento analítico del problema, a la manera de la filosofía moral tradicional, y el tratamiento sintético de la axiología formal. Escogeremos un texto reciente y particularmente ingenioso de A. Campbell Garnett.[28] Mientras que la axiología formal deriva el "debe" del "es", mediante la equivalencia de "debe" con los diversos sig-

[28] *The Moral Nature of Man,* New York, 1952, págs. 112 *ss.* "A Non-normative Definition of Good", en *The Language of Value,* Ray Lepley, ed., New York, 1957, págs. 112 *ss.;* "Is Good a Normative Concept?", en *Philosophical Quarterly,* VII, págs. 260-263, 1957.

nificados de la relación formal "Es mejor que", Garnett encuentra el "debe" en una implicación material del concepto analítico "razonable".

El problema de Garnett consiste en cómo dar razón de la normatividad de los juicios de valor no por implicación, como cuando el valor es definido en términos normativos —"ley", "debe", "deber"—, sino cuando el valor es definido en términos no-normativos, tales como "bueno".

El problema es: cómo puede "bueno" ser empíricamente definido de tal manera que la definición, como parte de una primera premisa en un silogismo, pueda proporcionar una conclusión normativa. La solución de Garnett es ingeniosa "*x* es bueno" es equivalente a "*x* es un objeto razonable de una actitud favorable". Esta es una definición no-normativa y empírica, en términos de la inteligencia o de la razón. Ahora bien, dice Garnett, aunque "el término 'bueno' no implica, de por sí, un concepto normativo... a través de la palabra 'razonable' entra en la definición una implicación material de normatividad; pues generalmente se presume que 'uno debe ser razonable' ". Por lo tanto, si *x* es un objeto *razonable* de una actitud favorable, entonces *x debe ser hecho* el objeto de una actitud favorable. Todo el mundo tiene la obligación de usar su inteligencia. "El principio de que uno debe ser razonable, firmemente establecido como presunción básica, lleva así a la mente de '*x* es bueno' a '*x* debe ser el objeto de una actitud favorable' ",[29] mediante una "transición natural" dada en el "silogismo implícito":

Lo que es un objeto razonable de una actitud favorable debe ser hecho el objeto de una actitud favorable.

x es bueno, es decir, es un objeto razonable de una actitud favorable.

Por lo tanto,

x debe ser hecho el objeto de una actitud favorable.

Así, pues, aunque la obligación de ser razonable no está establecida por la *definición* de "bueno", y ni ésta ni ninguna otra obligación es *afirmada* por el uso de este término, sí surge una afirmación de obligación por la razón de "una proposición sintética independiente que presume la gente que usa el término". La afirmación de razonabilidad no *es* normativa, pero generalmente se *presume* que lo es. La definición de Garnett alega "clarificar el uso ordinario y señalar por qué generalmente se entiende que los enunciados acerca de lo que es 'bueno' implican proposiciones que contienen un 'debe' ". La definición de "bueno" de Garnett es una definición empírica concebida para mostrar *ese* elemento —"razonable"— que implica materialmente a "debe".

Bien se puede convenir con Garnett en que la definición de "bueno" contiene un elemento que implica un "debe". Pero este enunciado —que la definición de "bueno" contiene un elemento que implica un "debe"— es un enunciado formal, que trata de una *definición*, y no hay razón por la que deba ser expresado en términos empíricos. En realidad, tal expresión priva a la definición de su poder formal. Pues ninguno de sus términos empíricos —ni "objeto de una actitud favorable" ni "razonable"— es necesario a fin de producir la implicación material de la normatividad. El primer término —"objeto de una actitud favorable"— es innecesario, pues la implicación se adhiere a "razonable". El silogismo sería igualmente válido si escribiéramos:

Lo que es un *A* razonable debe ser un *A*

x es un *A* razonable

Por lo tanto

x debe ser un *A*

Si queremos definir "un *A* razonable" de tal modo que "*x* es un *A* razonable" sea equivalente a "*x* es bueno", podemos usar ahora las diversas definiciones empíricas de "bueno" propuestas en la literatura y sustituir "*A*" por cualquiera de ellas: "objeto de placer", "objeto de deseo", "objeto de satisfacción", "objeto de aprobación", "objeto de interés", "objeto de intención", etc., cualquiera de éstas serviría para el caso, y existen tantas "buenas" razones para que Garnett use su definición para "bueno" —razones que son "objetos razonables de una actitud favorable"— como existen "buenas" razones para que otros éticos usen *sus* definiciones de "bueno" —razones que son "objetos razonables de placer", "objetos razonables de satisfacción", etc.— para ellos.

Pero también la otra parte de la definición de Garnett —la palabra "razonable"— comparte la arbitrariedad de todas las deficiones empíricas de "bueno". Garnett enuncia que "se presume que uno debe ser razonable". ¿Qué tal si otro ético dijera que se presume que uno debe ser complacido? ¿O satisfecho? ¿O intencionado? En otras palabras, ¿no serían igualmente válidas, para la presunción del "debe", cualesquiera otros de los elementos empíricos de la definición de "bueno"? Uno podría muy bien decir que el ser razonable no cuenta nada si uno no tiene un objetivo; puesto que, como dice el propio Garnett al refutar a G. E. Moore, "debe" se refiere a las acciones humanas responsables. Así, pues, es más bien intencionado que razonable lo que se presume que debe ser todo el mundo.

[29] A. C. Garnett, *Philosophical Quarterly*, *op. cit.*, pág. 263. Cf. Kant: "Lo que llamamos bueno debe ser, a juicio de todo hombre razonable, un objeto de la facultad del deseo." (*Crítica de la razón práctica*, parte I, libro I, cap. II). Compárese la definición de Garnett con la de Ewing, pág. 149 del presente libro.

También, podríamos decir, preferimos la satisfacción a una actitud favorable como la característica de lo bueno. Por lo tanto, definimos "x es bueno" como "x es un objeto intencional de satisfacción", y decimos "todo lo que es un objeto intencional de satisfacción debe ser un objeto de satisfacción". Entonces, si x es bueno, es decir, un objeto intencional de satisfacción, la conclusión es que x debería ser hecho un objeto de satisfacción. O, nuevamente, podemos usar las dos características de "bueno" en el orden inverso y definir "es bueno" como "x es un objeto satisfactorio de intención", presumiendo que todo el mundo debe ser satisfecho. En otras palabras, la arbitrariedad del nivel empírico se adhiere también a esa característica de "bueno" a la que, según Garnett, se adhiere la presunción de normatividad: *cualquier* característica semejante puede implicar normatividad. La definición, entonces, viene a ser "x es bueno" es equivalente a "x es φ y x es A", en donde está implicado que si x es φ, x debe ser A.

Pero esto es muy similar a la definición que se da en la axiología formal.[30] De acuerdo con esta definición, x es un buen A si x tiene todas las propiedades γ, δ, ε, o, en general, φ (siendo φ la variable de la cual γ, δ, ε son los valores. Entonces, si x tiene todas las propiedades φ, x, de acuerdo con nuestra definición, debe ser A, en donde "debe" es el debe formalmente analítico;[31] si Juan es varonil en todo respeto, debe ser un hombre. Y ciertamente, si él es de tal suerte varonil, será un buen hombre, en este sentido de "hombre": un buen espécimen de la hombría. Si, en cambio, Juan *no* tuviera todas las propiedades de la hombría, es decir, si no fuera varonil en todo respecto, entonces no debería ser un hombre en este mismo sentido. Aquí, "debe" es nuevamente analítico porque Juan en realidad *no es* un hombre en este sentido. Por otra parte, aunque Juan no es varonil, *debería* ser varonil en todo respecto. Aquí, "debe" es sintético, pues Juan *no es* varonil en todo respecto, y, por lo tanto, debería ser lo que *no es*. Como se ve, "debe" se deriva aquí, analítica o sintéticamente, de una definición formal no-normativa de "bueno". La definición de Garnett es de la misma naturaleza general, pero no está enunciada en términos generales sino particulares, no en términos sintéticos sino analíticos.

Así, pues, tenemos en total cuatro casos: dos para "x es bueno" (I y II) y dos para "x no es bueno" (III y IV) de la siguiente manera:

I. "x es φ y x es A", en donde "x es φ" *implica materialmente* que "x debe ser A" (versión formal de la definición de Garnett).

[30] Véase *La estructura del valor*, págs. 277 *ss*.
[31] Véase *op. cit.*, págs. 240 *ss*., 246 *ss*.

II. "x es φ y x es A", en donde "x es φ" *implica formalmente* que "x debe ser A".

III. "x no es φ y x no es A", en donde "x no es φ" *implica formalmente* que "x no debe ser A".

IV. "x no es φ y x es A", en donde "x no es φ" *implica materialmente* que "x debe ser A".

Como se ve, el tratamiento tradicional del problema por parte de Garnett, y su uso de conceptos analíticos tales como "razonable", "debe", etc., ocultan la naturaleza lógica de su argumento, la cual es clarificada por el procedimiento sintético de la axiología formal. Aquí, "debe" se deriva de "Es mejor que", lo cual a su vez se deriva de la definición de "bueno" como cumplimiento comprehensional. El puente entre "es" y "debe" lo constituyen, pues, los términos "bueno" y "mejor": "Es mejor para x ser bueno y no malo" equivale a "x debe ser bueno y no malo". Ninguna determinación empírica es necesaria; por el contrario, la *presunción* garnettiana de que uno debe ser razonable, puede deducirse de la definición axiológica de "bueno" y "debe" como un teorema. Garnett, al igual que tantos empíricos coloca la carreta empírica delante del buey teórico.[32]

[32] La deducción axiológica también salva al argumento de la falacia naturalista de G. E. Moore, que causa cierta dificultad a Garnett (*The Moral Nature of Man*, pág. 120). Él la resuelve, como muchos empiristas, afirmando que no hay tal falacia. El argumento de Moore, dice él, descansa en la identificación de "bueno" con "debe existir", y "debe existir" no significa nada o bien significa algo naturalista ("debe ser favorecido", etc.) —significados éstos que no son, desde luego, ninguno de los dos, lo que el propio Moore quiere decir. En la axiología formal, "debe existir" sí significa algo y ese algo es no-naturalista. "Debe" puede tomarse, o bien (I) analíticamente, o (II) sintéticamente. Tomado (I) analíticamente, significa sencillamente implicación lógica; para que una cosa sea algo —por ejemplo, buena— debe ser una cosa. Tomado (II) sintéticamente —éste es el significado de Moore—, significa que una cosa debe ser más bien que no ser si es que ha de ser buena. Esto significa, axiológicamente, que la existencia de una cosa es mejor que su no-existencia, y esto, de acuerdo con la definición de "mejor" (*Estructura del valor*, págs. 237 *ss*.), significa que una cosa existente tiene más propiedades que una cosa no existente, lo cual es indudablemente cierto. Puesto que, de acuerdo con (I) una cosa no puede ser buena a menos que sea una cosa, y de acuerdo con (II) debe ser una cosa más bien que no ser una cosa, el que una cosa sea buena significa que debe existir. La corazonada de Moore tiene, pues, una base axiológica; implica mucho más de lo que él ve, y ciertamente mucho más de lo que sus críticos naturalistas ven. En particular, Moore no hace clara la diferencia entre "es bueno" y "es bueno que". "'x es bueno', significa que 'x debe existir'" es diferente de "Es bueno que x exista". La segunda es equivalente a "Es bueno para x existir" o "La existencia de x es buena para x". De acuerdo con la definición de "es bueno que" (*ibid.*) esto significa que la comprehensión de "la existencia de x" coincide parcialmente con la comprehensión de "x", y esto, una vez más, es indudablemente cierto. Además, arroja luz sobre discusiones famosas en la historia de la filoso-

Aunque el argumento de Garnett puede ser interpretado y corregido por la axiología formal, este argumento no puede, a su vez, interpretar, ni corregir, ni siquiera conducir a tal axiología. La razón de ello es que los conceptos analíticos y materiales no contienen la precisión de significado que poseen los sintéticos y formales; y no hay un puente que lleve de los unos a los otros. Uno tiene que saltar, dejando atrás todo el pensamiento analítico, abstractivo y categorial, y entrar incondicionalmente en el pensamiento sintético axiomático. El argumento analítico, mientras más lejos procede, se hace más complicado y más falso respecto de la realidad material. Al final, el pensamiento se pierde en un laberinto sin salida; y si se aplica la lógica formal a este substrato laberíntico, la confusión es aumentada por el propio poder del simbolismo. El absurdo simple viene a ser entonces absurdo de gran potencia, como hace claro una ojeada al simbolismo astrológico y alquímico. Pues lo que es cierto hoy de los argumentos analíticos en la filosofía moral, era cierto para la misma clase de argumento en la filosofía natural. Sólo que en el caso de esta última, educados como estamos por trescientos años de ciencia natural, una ojeada a un texto de alquimia o de astrología nos revela de inmediato su absurdo. En el caso de la primera, como todavía no tenemos una alternativa científica, somos incapaces de reconocer su falsedad. En realidad somos proclives a confundir lo intrincado con lo profundo; y sólo podemos aguzar nuestro juicio si saltamos y reconocemos la profundidad como un fracaso de comprensión.[33]

Un argumento analítico es más plausible mientras menos se le desarrolla, y se hace menos plausible mientras más se le desarrolla.[34] Un argumento sintético, por el contrario, se hace plausible mientras más se le desarrolla y es menos plausible mientras menos se le desarrolla. Pues sus postulados, simplemente enunciados, no tienen conexión aparente con la realidad; solamente su elaboración muestra el alcance de su aplicabilidad práctica.[35]

fía. (Para un tratamiento no-empírico de "existencia", "debe", "bueno", véase Edwin T. Mitchell, *A System of Ethics*, New York, 1951, págs. 103 *ss.* Para la distinción de Moore entre "Esta cosa existente es buena" y "Esto sería bueno si existiera", véase G. E. Moore, *Principia Ethica*, México, 1959, pág. 113.)

[33] Véase E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos* I, págs. 289-341, 1911. *La estructura del valor*, pág. 164.

[34] Buenos ejemplos son A. L. Hilliard, *The Forms of Value*, New York, 1950, y, especialmente, E. W. Hall, *What Is Value?*, New York, 1952. Véanse cap. 2, sec. 1, a, y cap. 5, sec. 2, del presente libro.

[35] Por esta razón la filosofía moral actual se presta para artículos más que para libros; y el llamado de Frankena a los filósofos morales para que escriban más bien libros que artículos (*Philosophical Review*,

El argumento de Garnett está relativamente poco desarrollado y por eso es bastante plausible. Procedamos, entonces, a desarrollarlo y veamos adónde conduce. Empecemos con su definición. "*x* es bueno" se define como "*x* es un objeto razonable de una actitud favorable". Esta es una definición analítica, es decir, una definición que contiene conceptos analíticos. Para entenderla, tenemos que definir los conceptos que hay en ella. Garnett hace esto de la siguiente manera: "Por una actitud 'favorable', queremos decir aquí una actitud inclinada a guardar, conservar y promover la cosa, o la clase de cosa, en cuestión. Al decir que una actitud es razonable, queremos decir que la actitud es como la que surgiría de la comprensión esclarecida del objeto y de nuestro propio ser y de la relación del objeto con nuestro propio ser".[36] Esto conduce a Garnett a una nueva formulación de su definición: " '*x* es bueno' quiere decir que '*x* es un objeto hacia el cual la comprensión esclarecida tiende a desarrollar una actitud favorable' ".[37] En realidad, Garnett no ha utilizado sus definiciones completas de "favorable" y "razonable" en esta reformulación. Una formulación completa sería " '*x* es bueno' quiere decir que '*x* es un objeto hacia el cual la comprensión esclarecida del objeto, de nuestro propio ser y de la relación del objeto con nuestro propio ser tiende a generar una actitud inclinada a guardar, preservar o promover la cosa, o la clase de cosa en cuestión' ". El próximo paso, entonces, tendría que ser un análisis de "esclarecido" y "comprensión"; luego, un análisis del propio ser y de la comprensión esclarecida de éste; finalmente, de la relación entre el objeto y el propio ser y de una comprensión esclarecida de esta relación. Y esto implica no sólo, como sostiene Garnett, un estudio de psicología —al cual quiere él reducir la ética, en vez de dejarla que continúe "errando en la estratósfera de las propiedades no-naturales y en la selva de los significados no-cognitivos"—[38] sino también un estudio de epistemología (la relación entre el sujeto y el objeto), de ecología (la relación entre el sujeto y el medio ambiente), de historia y educación (la naturaleza de "esclarecido"), y de toda clase de ciencias naturales, como la química, la física, la educación, la refrigeración, mantenimiento, etc., dependiendo de cuál sea la cosa a guardarse, conservarse o promoverse. Todo esto debe ser desarrollado, pero no hay ninguna regla sobre la manera en que esta tremenda masa de material debe organizarse y diferenciarse para que se haga *ética*. Mas bien, todo

XL, pág. 55, 1951) tiene un significado más profundo que el que él mismo pensó.

[36] A. C. Garnett, *The Moral Nature of Man*, pág. 120.

[37] *Ibid.*

[38] *Philosophical Quarterly*, *op. cit.*, págs. 262 *ss.*

se deja tal como está; el pensamiento no tiene dirección para guiarse en este caso y para aplicar a la realidad lo que esta definición significa; de tal suerte que el guardar un bote de mermelada en el refrigerador estaría plenamente de acuerdo con la definición. Ello sería, por lo tanto, una acción moral basada en un objeto moral. Así, pues, la definición es ciertamente demasiado amplia.

Pero en realidad es falsa. Pues hay muchos casos en que un objeto cae dentro de ella —como un objeto razonable de una actitud favorable— y, sin embargo, no es ni bueno ni malo; o en que se toma una actitud irrazonablemente favorable hacia un objeto que es bueno o razonablemente favorable hacia uno que es malo. Hay casos, en otras palabras, en que la gente dice "*x* es bueno", pero *a)* es irrazonable adoptar una actitud favorable hacia *x*, o *b)* es razonable adoptar una actitud desfavorable hacia *x*, o *c)* la razón no está en discusión en absoluto.

a) Supongamos que un adúltero habla de su amante y dice: "¡Qué buena es!", pero él ama a su esposa y sabe que es irrazonable adoptar una actitud favorable hacia su amante. O tomemos por ejemplo a Dean Acheson, ex-Secretario de Estado de los Estados Unidos, que dice: "Alger Hiss es bueno. Yo no le negaré mi apoyo", pero sabe, sin embargo, que en vista del veredicto contra Hiss como traidor, es irrazonable adoptar semejante actitud favorable hacia éste. O tomemos a Romeo y Julieta, que se aman pero saben que su amor es irrazonable. Ciertamente, cualquier caso en que una persona considere buena cualquier cosa "contra su mejor juicio" —y éstos son los casos profundamente axiológicos— tiene su sitio aquí. Desde luego, Garnett podría decir que en tales casos la gente no quiere decir realmente que *x* es bueno. Pero ciertamente parece que sí lo quieren decir.

b) "Es mejor ser listo que bueno." Aquí se presume que es razonable adoptar una actitud desfavorable hacia lo que es bueno. "Habrá más gozo en el cielo de un pecador que se arrepiente, que de noventa y nueve justos, que no necesitan arrepentimiento" (Luc. xv, 7); aquí tenemos el mismo caso. Confucio dijo: "Ved estos hombres buenos; yo los odio", porque ellos eran tan buenos que no veían el mal y no hacían nada para combatirlo.[39] "Ella es en verdad una buena muchacha; no tengo nada que hacer con ella", dicen Don Juan y todos los que son como él. "Él no sirve para nada, pero yo lo amo." "Él es malo, pero adorable." Si *x* no es bueno, ello debe significar que es razonable adoptar una actitud desfavorable hacia *x*. Pero

[39] Los *hsiangyuan*, bonachones, que obran "según una conciencia que no es la suya propia" y son los "ladrones de la virtud" (*Analectas*, cap. XVII).

éste, a menudo, no es el caso. "Lo quiero porque es tan malo." "Este es su mejor libro, tan malo como todos los demás." "Vamos a ser malos juntos." En otras palabras, hay muchos casos en los que lo que no es bueno se considera razonablemente como objeto de una actitud favorable. Y "bueno" se utiliza a menudo para expresar una actitud desfavorable, como en la expresión "¡buena porquería!" o en el veredicto de Churchill sobre cierto pintor: "Un excelente ejemplo de arte moderno" (que él detesta), o este juicio que se ha hecho sobre Matisse: "Un buen decorador de interiores", y éste sobre Eisenhower: "Un buen jugador de golf" o este sobre la pelea entre Sonny Liston y Cassius Clay: "Ese encuentro por el campeonato fue una pelea limpia... entre dos farsantes." Existen, en otras palabras, y como lo hace claro la axiología formal, varios niveles de bondad, algunos de los cuales pueden ser malos en términos de algunos otros. Siempre que un concepto *B* representa un conjunto de propiedades que no cumplen un concepto *A*, entonces, en términos de *A*, *B* es malo. Pues, decir que *x* es un buen *B* es decir que *x* es un mal *A*.[40] De esta manera, "bueno" puede usarse sistemáticamente como un término general de condenación. Este es el meollo de la ironía; un uso de "bueno" que Garnett no ha tomado en cuenta.[41]

Además, los diversos niveles de valor que distinguimos —el valor formal, el valor fenomenal y el valor axiológico— pueden hallarse en contradicción entre sí. Así, el bien de una persona puede ser el mal de otra. "¡Qué sano es el invierno!", dice Thoreau, "¡qué bueno, por encima de toda bondad *moral* meramente sentimental, cálida, efímera y tierna...! Yo considero, en el fondo de mi alma, que la mayor parte de lo que mis vecinos consideran bueno, es malo; y si de algo me arrepiento, es muy probable que sea de mi buen comportamiento".[42] Apenas es posible una actitud desfavorable a la bondad *moral* más franca que ésta, que de ninguna manera se contradice a sí misma, como sostiene Garnett.[43] Ni siquiera sería contradictorio si, por "bondad moral", el que habla significara algo que él mismo —y no otros— llaman así. Obviamente, nuestro rechazo de lo que nosotros mismos llamamos "bueno" es un profundo fenómeno axiológico. Excluirlo de la axiología significaría extirpar de la teoría del valor uno de los más significativos fenó-

[40] Véase Robert S. Hartman, *Axiología formal: la ciencia de la valoración*, Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, Cuaderno 10, México, octubre 1956, pág. 13.

[41] Ni tampoco Hare. Véanse *The Language of Morals*, págs. 121, 125, 149; y las págs. 63 *ss.* del presente libro.

[42] *The Living Thoughts of Thoreau*, Theodore Dreiser, ed., Filadelfia, 1939, pág. 71.

[43] *The Moral Nature of Man*, pág. 120; *Philosophical Quarterly*, *op. cit.*, pág. 262.

menos de valor. En este sentido, podemos considerar como la refutación final de la teoría del valor emotiva, la siguiente frase de Oscar Levant: "Yo no tomo licor. No me gusta. Me hace sentir bien."[44]

La separación de las palabras y los significados, por una parte, y las actitudes y las acciones por otra, constituye uno de los rasgos más característicos de la vida y de la historia humanas. Al combinar las dos cosas, en principio y en la base misma de su argumento, la teoría ética no sólo incurre en la falacia del método, sino que al hacerlo se priva de la comprensión penetrante y pertinente de una buena parte de la realidad moral.[45]

c) Cuando decimos que el caramelo tiene buen sabor no presumimos ninguna razonabilidad de parte de nadie hacia este caramelo. Meramente declaramos que tiene buen sabor o que es bueno porque tenemos esa sensación en ese momento. Cuando una madre ve a su hijo ahogándose y se lanza al agua aunque no sabe nadar y se ahoga también, no hay en ella ninguna razón, sino meramente instinto, aun si antes de saltar exclama: "¡Tengo una actitud favorable hacia mi niño!" El caso es el mismo de la famosa escena, a menudo descrita, en que una pareja resiente cualquier intromisión de fuera, y la famosa frase: "¡A nadie le tiene que importar que mi marido me pegue!" Esta puede ser una actitud razonablemente favorable hacia algo malo, o una actitud irrazonablemente favorable hacia algo bueno, o más probablemente ninguna de las dos, sino sencillamente la naturaleza hablando en lenguaje misterioso pero bien fundado.[46]

Hay una infinidad de casos en los que la definición de Garnett demuestra ser incorrecta. Esta es demasiado lata y, por lo tanto, inadecuada para cubrir las sutilezas del pensamiento y la acción morales. Con todo, es una de las refinadas definiciones analíticas de "bueno" que existen. Esto demuestra que los conceptos materiales son insuficientes para dar razón de la moralidad. Es necesario desarrollar un concepto más fino, más flexible y más preciso: el concepto formal.

La axiología formal mediante un procedimiento formal nos

[44] *Time*, 5 de mayo de 1958.

[45] Cf. la caricatura en *The New Yorker*, donde aparecen dos niños cuáqueros enfrentados en actitud hostil y gruñendo: "Mi papá es más bondadoso que el tuyo." Cf. *La estructura del valor*, pág. 191.

[46] La axiología formal interpreta todos estos casos como transposiciones de valor, las cuales son exactamente definidas. La mujer que disfruta los golpes que le da su marido, por ejemplo, valora intrínsecamente la desvaloración intrínseca de un valor intrínseco, expresado simbólicamente como "$(I_I)^I$". Para mayores detalles, véase Robert S. Hartman, "The Science of Value", en *New Knowledge in Human Values*, Abraham Maslow, ed., New York, 1958, y "Value Theory as a Formal System", en *Kant-Studien*, L(1958-1959).

contesta preguntas que el procedimiento material o filosófico deja en la vaguedad. El procedimiento formal no es más sencillo absolutamente, pero sí es más sencillo relativamente —comparado con su poder explicativo o su precisión— que el procedimiento filosófico. El hecho de que sea más preciso y de que no sea más sencillo tiene la misma razón: que la comprehensión sintética crece —en vez de disminuir— con la generalidad del asunto en cuestión.

Este asunto, en el presente caso, era ***el valor de la razón para valorar.***

CAPÍTULO 5

LA SIMBOLIZACIÓN DEL VALOR

La demostración se basa en nociones, no en notaciones.

KARL FRIEDRICH GAUSS

1. LA TRANSPOSICIÓN ENTRE SISTEMA SINTÉTICO Y REALIDAD ANALÍTICA

CONSIDERAREMOS en este capítulo otra forma de teoría ética que no es tan inadecuada como ilegítima. Esta no *trata inadecuadamente con* la razón, sino que *utiliza ilegítimamente a* la razón. Su defecto no solo radica en el empleo de conceptos analíticos en lugar de conceptos sintéticos, sino además en el empleo de conceptos sintéticos de una manera arbitraria e ilícita; en la aplicación de fórmulas sintéticas no examinadas a bases analíticas tampoco examinadas.

La simbolización de los juicios de valor es ilegítima a menos de que ocurra dentro de un sistema aplicable a una realidad sistematizada: a menos de que haya correspondencia metodológica entre el sistema y el campo de su aplicación. O, en otras palabras, no es válido ningún sistema que no sea el resultado de un estudio exhaustivo y a fondo de un campo de fenómenos, de manera que el meollo de este campo se formule en términos de un axioma. Por axioma entendemos no cualquier enunciado basado en cualidades secundarias del campo en cuestión, sino el resultado formalizado que se basa en las cualidades *primarias* de dicho campo.[1]

Un axioma es, pues, una fórmula que da origen a un sistema aplicable a una realidad que consiste en cualidades primarias y no secundarias, y que se explica por conceptos sintéticos y no analíticos.[2] Los conceptos sintéticos son, precisamente, los términos del sistema en cuestión; los conceptos analíticos son abstracciones del sentido común.[3] Los conceptos sintéticos se *aplican* a cualidades primarias; los conceptos analíticos se *refieren* a cualidades secundarias.[4] Cualquier sistema de deducciones supuestamente "axiomáticas" o "lógicas" que se base en propiedades *secundarias* de la materia no es, en consecuencia, más que la transposición de un sistema sintético a un material analítico. Semejante transposición es una simbolización ilegítima del campo en cuestión.

[1] Sobre la diferencia entre propiedades primarias y secundarias, la importancia fundamental de esta distinción en la estructura de una ciencia, y en particular de una ciencia axiológica, véase *La estructura del valor*, págs. 216, 266, 270, 273, 290.

[2] Sobre la naturaleza del axioma véase *op. cit., págs.* 17, 65 *ss.*, 70 *ss.*, 76, 117, 125, 142 *ss.*, 148.

[3] Sobre esta diferencia véase *op. cit.*, págs. 58 *ss.*, 119 *ss.*

Como un ejemplo de semejante simbolización ilegítima en el campo de la valoración, el presente capítulo discute la teoría del valor de Everett W. Hall, especialmente como se encuentra expuesta en su importante libro *¿Qué es el Valor?*[5] El procedimiento de Hall será comparado y confrontado con el procedimiento para simbolizar el valor expuesto en *La estructura del valor*. Sin embargo, el argumento del presente capítulo es válido para cualquier teoría general del valor —o teoría específica del valor, tal como una ética— que pretenda presentarse como ciencia sin haber penetrado el núcleo del campo fenoménico del valor y sin haber logrado definir las cualidades *primarias* del campo. Es válido, en otras palabras, para cualquier teoría del valor, o ética, que combine una estructura simbólica con material del sentido común: que construya un edificio supuestamente científico sobre la base de una o algunas cualidades secundarias del valor —tales como el deseo, la preferencia, la satisfacción, etc. En su base misma semejante teoría no solamente comete una transposición metodológica sino que incurre también en el error lógico que Moore ha llamado la falacia naturalista y nosotros la falacia moral: confunde el género de valor con una de sus especies.

Hall no comete esta falacia tan obviamente como otros axiólogos, o éticos, pretendidamente científicos,[6] sino de una manera mucho más sutil; y ésta es la razón por la cual hemos escogido esta obra en lugar de otra, para comentarla en las páginas que siguen.

El razonamiento científico es tanto formal como material, teórico como práctico. Los dos aspectos de la ciencia no deben separarse, so pena de violar la estructura orgánica de la ciencia. Pues la razón teórica no tiene base sin el fundamento empírico, y el fundamento empírico no tiene organización sin la razón teórica. El alcance teórico y el empírico van juntos. Así, pues, el separar uno u otro aspecto de la actividad científica y relacionarlo —no con el otro aspecto, sino con

[4] Véase *op. cit.*, pág. 105.

[5] *What is Value? An Essay in Philosophical Analysis*, Nueva York, 1952.

[6] Como Davidson-McKinsey-Suppes, *Outlines of a Formal Theory of Value*, Report Nº 1, Stanford University, 1954; véase más arriba págs. 129 *ss.* También cf. Mario Bunge, *Ética y ciencia*, Buenos Aires, 1960.

alguna tercera entidad extraña, p. ej. el material no-científico del pensamiento analítico o del sentido común—, es como transformar cuerpos y cabezas. El resultado ha de ser con más probabilidad una monstruosidad que la divertida solución de la narración de Thomas Mann. En otras palabras, no se puede tomar sencillamente una fase de la oscilación que es la ciencia y aplicarla al alambre. El resultado no será una corriente, sino un apagón.

Sucede que algunos experimentos de ese tipo se llevan a cabo en la teoría moral de nuestros días. Están basados en las concepciones empíricas defectuosas —wittgensteinianas y otras— las cuales, en lugar de penetrar hasta la médula de la experiencia moral, como lo haría el verdadero empírico, dan por sentado lo que la gente dice, a base del sentido común, acerca del valor, y aplican a este material de sentido común los procedimientos de la ciencia teórico-empírica; ya sea "teóricamente", mediante la formulación de un simbolismo que se supone da razón de este material, o bien "empíricamente", aplicando al material métodos estadísticos tales como la gradación, la medición por escala, la clasificación, etc.,[7] y proclamando los resultados como una comprensión profunda, no de la frecuencia de las manifestaciones, sino del significado del fenómeno sobre el cual habla la gente y que se supone ser lo que la gente piensa que es: ¡como si Galileo, al investigar el fenómeno del movimiento, hubiese organizado una encuesta y tabulado las respuestas para obtener una comprensión profunda del fenómeno de la mecánica!

El resultado de tales procedimientos, ya sea "teórico" o "empírico", no puede ser sino seudocientífico; pues si la ciencia es la combinación, la vinculación, entre teoría y práctica, entonces es anticientífico, y en verdad no tiene sentido, aplicar la forma simbólica al contenido de sentido común o producir una teoría estadística o similar a partir de éste. El material del sentido común y sus conceptos analíticos pueden servir solamente como escalones para nuevas teorías sintéticas, y deben ser descartados y reemplazados por la extensión sintética tan pronto como la teoría sea creada. Combinar *en principio* la extensión analítica y la comprehensión sintética, y llamar a esta combinación una nueva ciencia o una nueva lógica, es igual que llamar a un centauro caballo de carreras o sabio. El único contenido legítimo de la teoría científica es la realidad sintética correspondiente.[8] Allí donde no hay tal realidad y se usa el viejo material del sentido común como contenido, tenemos una seudoforma con un seudocontenido, metodológicamente idéntico al de los alquimistas, que usaban

[7] Este último procedimiento se examinará en el siguiente capítulo.
[8] Véase *La estructura del valor*, págs. 102 *ss.*

una seudoforma, tal como los números pitagóricos, y la aplicaban al seudomaterial —mejunjes de todas clases: un cabello asado con cebolla al filo de la media noche, etc.— o producían conceptos fantásticos como la "fuente de la juventud" o la "piedra filosofal" a fin de justificar sus seudo-operaciones en términos de un objetivo oscuramente adivinado y que finalmente habría de alcanzar la ciencia: la curación por medio de la quimioterapia y la transmutación de elementos por medio de la química.[9]

Los dos capítulos siguientes serán, pues, un ejercicio de algo que podríamos llamar alquimia axiológica, primero en su sentido pitagórico, después en su sentido empírico. Nos enseñarán cuál es la diferencia entre el procedimiento "científico" ilegítimo y el legítimo en la teoría del valor; el primero basado en la identificación usual del lenguaje del sentido común con la naturaleza del valor, el segundo en la penetración hasta la esencia del tema, que debemos a G. E. Moore,[10] y la identificación axiomática del meollo del valor con una relación medular lógica. Otra vez veremos cuán sencilla y elegantemente resuelve la axiología formal problemas que de otra suerte son sumamente intrincados y realmente irresolubles.

A la luz del análisis de Moore, la ética científica debe basarse en la naturaleza del bien; todos los términos éticos, incluido "debe", deben deducirse de esa naturaleza. Así, pues, desde el punto de vista de la ética científica en el sentido mooreano, basar la axiología en "debe" y no en "bien" constituye una elección errónea. Sin embargo, mientras la axiología mooreana no exista y no pueda demostrar su eficiencia, hay sólo razones intuitivas para preferir el "bien" al "debe" como el fundamento del valor. Con todo, la historia de los dos términos debe poner en guardia a cualquier indagador seriamente interesado en la *comprensión racional* de los fenómenos morales contra su preferencia por el "debe". El "bien" tiene su origen en la claridad de la racionalidad platónica que, en manos de Kepler, condujo a la ciencia moderna. El "debe", en cambio, tiene su origen en el *tour de force* "nouménico" de Kant: está empapado de irracionalidad.[11] La elección del uno o el otro da ya, pues, una indicación de la dirección axiológica del autor; la diferencia entre los dos debe dirigir desde el principio la elección axiológica de un autor. Mientras más racionalmente inclinado esté un autor, más tenderá al "bien"; mientras menos racionalmente inclinado esté, más tenderá al

[9] Véase Henry M. Pachter, *Magic into Science: The Story of Paracelsus*, Nueva York, 1951, para una descripción clara y sencilla de la significación científica de la alquimia.
[10] Véase *La estructura del valor*, págs. 39 *ss.*, 231, 273 *ss.*
[11] *La estructura del valor*, pág. 182.

"debe". En tanto que Garnett hace la elección racional e intenta derivar el "debe" mediante un postulado racional adicional a partir del "bien", Hall hace la elección irracional e intenta derivar el "bien" mediante un postulado seudo-racional a partir del "debe". El hecho de que, sobre la base de un procedimiento tan fundamentalmente irracional llegue a una estructura del valor tan cercana a una posición tan racional —ciertamente separada de ésta sólo por un pelo— como la de la axiología formal, es un logro extraordinario. Por otra parte, no es un logro inferior llegar, sobre la base de un procedimiento fundamentalmente tan racional como el de la axiología formal, a una estructura del valor separada tan sólo por un pelo de la de Hall. La diferencia, sin embargo, es que la axiología formal es capaz de resolver clara y consecuentemente lo que según Hall son problemas insuperables. El pelo, pues, cubre un abismo: el que hay entre el procedimiento analítico y el sintético.

La disputa entre los partidarios del "debe" y los del "bien" —los deontólogos y los axio-ontólogos, como podemos llamarlos [12]— nunca se resolverá hasta y a menos que se construyan axiologías explícitas sobre ambas bases y se comparen sus ventajas y desventajas mutuas en la forma en que vimos deben compararse las axiologías,[13] o cuando menos se construya una axiología tal y se la aplique a los problemas con que se encuentra la otra. Puesto que tenemos la suerte de poseer en la axiología formal tal instrumento de crítica, podemos aplicarlo a un problema significativo de la posición deontológica de Hall.

En esta forma continuaremos el examen del "debe" que iniciamos en el capítulo anterior. La posición de Garnett se opone a la de los deontólogos, cuando menos en ciertos aspectos importantes, y se acerca a la nuestra. Su insistencia, por una parte, en la racionalidad de la empresa ética, y, por otra, en la primacía del "bien' sobre el "debe", son las dos caras de una misma moneda. Garnett ha elegido la vía racional en la ética. Mientras que el "debe" como base del "bien" corrompe al "bien" y lo aflige con todas las debilidades de las que el "debe", debido a su origen kantiano, es heredero, el "bien", libre del peso irracional del "debe", es un concepto racional y ciertamente lógico y puede servir como base para la definición racional e incluso lógica del "debe". Es esto lo que Garnett

[12] El término "teleólogos", de Hall, no cubre adecuadamente la posición que se remonta a Platón e incluye, además de éste, a Plotino, Spinoza y muchos otros cuyo "bien" no es en modo alguno teleológico. Sobre la identificación incorrecta de "valor" y teleología que hace Hall, véase *La estructura del valor*, pág. 206.

[13] Págs. 239 *ss.* del presente libro.

vislumbra, aun cuando él mismo cae en la trampa del "debe" —sus aspectos "imperativo", "mandatorio", "actitudinal", etcétera [14]— y sólo con gran dificultad se zafa de la malla, cortándola con el filo de su elemento de definición "razonable". Desgraciadamente, este corte gordiano produce un enredo todavía peor y los cabos sueltos amenazan convertirse en una hidra que devora todas las posibilidades racionales.

La única salida es la que nosotros hemos propuesto: echar por la borda el aparato "normativo" entero, volver a empezar partiendo de cero, y definir el "bien" en una forma que lo ponga al margen de las controversias de las escuelas y, al mismo tiempo, lo haga capaz de resolver los problemas de éstas. Para hacer tal cosa no es necesario —aunque sí posible [15]— seguir la moda del momento en la teoría ética y dejarse llevar por el *Oxford English Dictionary*, pero uno puede dejarse llevar, y con más propiedad, por la teoría del valor y la naturaleza de la realidad axiológica tal como la vislumbró G. E. Moore. La definición formal resultante es capaz de ser aplicada imparcialmente a todas las escuelas en guerra. Su aplicación a Hall después de haber sido aplicada a Garnett demostrará más ampliamente, pues, el alcance sistemático-empírico de nuestro método.

Puesto que, como ya hemos visto,[16] la prueba de una teoría del valor reside en la aplicación, del mismo modo que la de un pastel reside en el acto de comerse el pastel, apliquemos primero la axiología formal a la teoría de Hall, y después seleccionemos un problema específico que la teoría de Hall está tratando de resolver y comparemos sus intentos de solución con el nuestro.

2. FÓRMULAS ANALÍTICAS Y SINTÉTICAS: "EJEMPLIFICACIÓN" Y CUMPLIMIENTO INTENSIONAL

Hall trata de "llegar a" la naturaleza de la realidad del valor "a través de la estructura de las oraciones de valor".[17] Su "programa" consiste en tratar "todas las oraciones predicativas de valor del lenguaje ordinario como oraciones normativas disfrazadas e incompletas".[18] En otras palabras, dice, "las oraciones predicativas de valor en el lenguaje ordinario que tienen la forma '*a* es bueno', donde *a* es el nombre de un par-

[14] *Philosophical Quarterly*, *op. cit.*, pág. 262.

[15] Véase Robert S. Hartman, "Research in the Logic of Value", *The Graduate Record*, Ohio State University, V, págs. 6-8 (enero de 1952).

[16] Pág. 239 del presente libro.

[17] Hall, *op. cit.*, págs. 162 *ss.*

[18] *Op. cit.*, pág. 180.

ticular, son incompletas en su componente de valor en una forma que puede ser expresada por el uso de una variable, de modo que '*a* es bueno' viene a ser traducida como 'Hay una propiedad *X* de tal índole, que sería bueno que *a* ejemplificara a *X*'. Ahora bien, esta última oración, a mi juicio y según está formulada, es perfectamente normativa. Esta oración parecería probablemente más aceptable, en cuanto que ofrece el sentido cabal de '*a* es bueno', que, por ejemplo, 'Hay una propiedad *X* de tal índole, que *a* debe ejemplificar a *X*'; pero esto se debe principalmente, creo yo, a que el requerimiento de valor en ella es menos riguroso ('sería bueno que' es una expresión más blanda que 'debe')... Podemos, entonces, preservar e incluso, a mi juicio, aclarar el significado de tales expresiones cotidianas como '*a* es bueno' (donde *a* nombra a un particular) mediante su reemplazo por una conjunción similar a 'Hay una propiedad *X* de tal índole, que *a* debe ejemplificar a *X* y *a* ejemplifica efectivamente a *X*' ".[19]

Veamos primero cómo llega Hall a esta fórmula para "*a* es bueno", y luego qué significa ésta. Hall llega a esta fórmula mediante el siguiente argumento en cuatro pasos, en que cada paso sucesivo se supone idéntico en significación al anterior: *1)* "*x* es bueno", *2)* "es bueno que *x*...", *3)* "sería bueno que *x*..." *4)* "*x* debe..." Veamos cuán legítima es esta secuencia.

1) Hall comienza su argumento con la perspicacia que es común a todos los axiólogos, de que "*x* es bueno" significa más de lo que muestra. Lo que no muestra, según Hall, es (i) una propiedad que sea "una especificación del sentido o los sentidos en que se dice que Juan es bueno",[20] por ejemplo, "benevolente"; y (ii) ninguna oración normativa, pues las oraciones de la forma de "Juan es bueno" son "normativas incompletas". "Por alguna razón, ya sea recomendable discreción social o reprobable pereza personal, en tales casos no deseamos formular la oración normativa completa. Omitimos, según el caso, el sujeto o el predicado. Para hacer aparente que tenemos una oración completa, ponemos el todo en una forma aparentemente declarativa con un término de valor como predicado."[21] Hall combina entonces "Juan es bueno" con "Juan es siempre benevolente" de tal manera que, a través de la secuencia de las cuatro proposiciones mencionadas, surge "Juan debe ser benevolente". El primer paso es la identificación de "Juan es bueno" con "Es bueno que Juan siempre sea benevolente". "Entonces no parecería demasiado inadecuado el pretender que 'Juan es bueno' en esta situación es una forma

[19] *Op. cit.*, pág. 178.
[20] *Op. cit.*, pág. 177.
[21] *Ibid.*

elíptica de 'Que Juan sea siempre benevolente es bueno' o 'Es bueno que Juan sea siempre benevolente'."[22]

Esta identificación, obviamente, es decisiva, no sólo para el argumento de Hall sino también para cualquier posición axiológica que él reclame. Pues si "*x* es bueno" es idéntica a "es bueno que *x sea*...," entonces, si esto ha de significar algo más que "es bueno que *x* sea bueno" y, por tanto, "..." representa un atributo distinto de "bueno", la equivalencia significa que se incurre en la falacia naturalista. Pues la *bondad* de *x* se identificaría con la bondad del hecho de que *x* tiene alguna propiedad distinta de lo bueno, es decir, benevolencia o amabilidad; y esta identificación es un aspecto de la falacia en cuestión. No es ciertamente ninguna fruslería, para una teoría del valor, proponer un "programa" de este tipo; y el hacerlo sin ningún examen, en el meollo mismo del argumento, parece ser menos que "analítico", excepto en nuestro propio sentido de la palabra, que significa falta de penetración sintética. Hall pasa por alto todas las cuestiones fundamentales relacionadas con esta identificación, diciendo que "no parecería demasiado inadecuada." A la luz de la axiología formal *sí* lo parecería, pues no sólo hay una clara diferencia lógica[23] entre "*x* es bueno" y "es bueno que *x* sea ...", diferencia que resulta obvia incluso al examen del sentido común; también existe la profunda y clara diferencia *axiológica* ya mencionada. La identificación de las dos expresiones significa que la *bondad* de *x* puede ser identificada con la bondad de que *x* tiene *cualquier propiedad*: "*x* es bueno" puede significar "es bueno que *x* sea φ", donde φ representa cualquier propiedad. De tal suerte, "*x* es bueno" puede significar "es bueno que *x* sea benevolente", pero también puede significar "es bueno que *x* sea una raíz cuadrada", etc., etc. Así, la identificación no sólo incurre en la falacia naturalista; ni siquiera fija un límite a la propiedad distinta de "bueno" que *x* ha de tener para ser bueno. Este primer paso, entonces, es tan vago que en realidad carece de significación. El análisis de Hall en este punto decisivo es mucho más oscuro que el de Moore, quien al menos hizo que "bueno" dependiera de las propiedades naturales de la cosa que es buena. Y es, desde luego, mucho más vago que nuestra propia teoría que define la de Moore y determina en detalle la propiedad φ que *x* debe poseer a fin de ser bueno, a saber, las propiedades de la clase de la cual se dice es un buen miembro. Así, pues, es difícil escapar a la conclusión de que la primera etapa del argumento de Hall —decir que "*x* es bueno" es equivalente a "es bueno que *x* sea..."— es lógica-

[22] *Op. cit.*, págs. 177 *ss.*
[23] Véase *La estructura del valor*, pág. 238.

mente falsa y axiológicamente ilegítima. Realmente parece carecer de significación.

2) El segundo paso reúne estos errores. Hall identifica ahora "es bueno que *x* sea..." con "sería bueno que *x* fuera..."; y hace tal cosa por la razón peculiar de que muestra "la afirmatividad del valor como algo *diferente* de la afirmatividad del hecho".[24] Pues la oración "Es bueno que Juan siempre sea benevolente", "aparentemente afirma un hecho además de un valor, a saber, que Juan siempre es benevolente. Yo no intento refutar esto. Bien puede ser que toda oración con predicado de valor similar a 'Juan es bueno' (al suprimir su verdadero predicado) sea en parte una afirmación factual elíptica. Pero, de ser así, podemos poner este elemento factual a un lado, pues claramente no lo es todo. La oración con predicado de valor es también una oración de valor, y es ésta la que por el momento estamos tratando de analizar. Pongamos este componente en la forma de subjuntivo, no proponiéndonos con ello indicar ninguna contrariedad-al-hecho, sino únicamente la afirmatividad del valor como algo *diferente* de la afirmatividad del hecho. En la situación considerada anteriormente, 'Juan es bueno' es, en relación con su componente de valor, una forma elíptica de 'Sería bueno que Juan siempre fuera benevolente'."[25]

Antes que nada, no hay razón para que "sería bueno que *x* fuera..." deba ser una afirmación de valor, excepto sobre la base del supuesto de Hall de que *a)* un valor es normativo, y *b)* "sería bueno, etc." es una expresión normativa. Pero, sobre esta base, este paso es superfluo puesto que da por admitido el punto en discusión; y, dado que no hay otra base para esta identificación, ella es arbitraria y errónea como la primera. Una vez más, existe una diferencia *lógica* fundamental entre "Es bueno que Juan sea benevolente" y "Sería bueno que Juan fuera benevolente", diferencia que es obvia al examen del sentido común y que Hall introduce mediante una especie de juego de manos, explotando la vaga similitud que existe entre "diferente del hecho" y "contrario al hecho". Hay una fundamental significación axiológica en esta sustitución del indicativo por el subjuntivo, pero no es la que Hall tiene en mente. Hall introduce la "forma valorativa del condicional contrario-al-hecho"[26] a fin de explicar un fenómeno que lo desconcierta en grado sumo y que podríamos llamar la naturaleza de "gato de Cheshire" del hecho y del valor: que puede haber valor sin hecho, como puede haber mueca sin gato. "Recordemos qué es lo que se necesita. Se sostiene que el valor es una propiedad

[24] *Op. cit.*, p. 178.
[25] *Ibid.*
[26] *Op. cit.*, p. 59.

de los hechos. Sin embargo, se reconoce que en cierto sentido es independiente de los hechos; puede existir cuando el hecho apropiado no existe y puede ser afirmado sin la afirmación del hecho correlativo. Para mitigar esta paradoja se recurre a los condicionales contrarios-al-hecho, a oraciones de la forma de 'Si *a* fuera *A* sería bueno' o 'Si el caso fuera que *a* fuese *A*, ese [estado de cosas] sería bueno'. Aquí, 'bueno' parece operar como un predicado cuyo sujeto es una referencia a un estado de cosas que no existe."[27] Hall es llevado a esta construcción lewis-carrolliana por su concepción seudo-ontológica del valor. El valor "es" y el hecho "es", pero las maneras en que "son" constituyen un misterio; de algún modo están unidos y de algún modo no lo están, y mediante la introducción de la "forma valorativa del condicional contrario-al-hecho", Hall de algún modo trata de "mitigar" la "paradoja" en un intento de tener su pastel factual con o sin su relleno de fruta valorativa, y viceversa, el relleno con o sin el pastel. O, para usar el contexto de *Alicia en el País de las Maravillas*, de ir en ambas direcciones al mismo tiempo o en ninguna, pues que ambos, el hecho y el valor, son desconocidos.[28]

En nuestro análisis, el problema de si el valor puede aparecer sin el hecho o el hecho sin el valor, es tan significativo o tan carente de significación como el problema de si lo convexo puede aparecer sin lo cóncavo o lo cóncavo sin lo convexo, o, para seguir dentro del contexto de *Alicia...*, de si el gato de Cheshire está loco porque gruñe cuando está contento y menea la cola cuando está enojado, o si el perro está loco porque gruñe cuando está enojado y menea la cola cuando está contento. En otras palabras, el problema carece de significación, pues presupone la determinación previa de *la manera en que el hecho y el valor "son"*. Para nosotros, no "son" en absoluto: son dos en una infinidad de aspectos en los que cualquier dato puede aparecer (otro de tales aspectos puede ser, por ejemplo, el musical).[29]

[27] *Ibid.*
[28] "'¿Podríais decirme, por favor, qué camino debo tomar para irme de aquí?' 'Eso depende, en buena medida, del lugar adonde queráis ir', dijo el Gato. 'No me importa mucho...', dijo Alicia. 'Entonces no importa qué camino toméis', dijo el Gato. '...con tal de llegar a alguna parte', añadió Alicia a guisa de explicación. 'Oh, eso sin duda lo lograréis', dijo el Gato, 'con tal de que caminéis lo suficiente'."
[29] La totalidad de esos aspectos es el Valor (*La estructura del valor*, págs. 265 *ss.*). El hecho es una propiedad específica del valor descompuesta en propiedades primarias de valor, que reciben el nombre de propiedades "descriptivas". A la inversa, entonces, el valor es la cuantificación de las propiedades descriptivas. Es, entonces, posible para el valor aparecer sin el hecho, como para el hecho aparecer sin el valor. Si una propiedad de valor es la cuantificación de las propiedades descrip-

Así, pues, la sustitución del indicativo por el subjuntivo que hace Hall, no tiene, para nosotros, la significación axiológica que tiene para él. Pero sí tiene otra significación que hace que esta sustitución sea no ya impertinente —como en el caso antes mencionado—, sino ilegítima. La sustitución se hace a fin de mostrar la diferencia entre la "afirmatividad del valor" y la "afirmatividad del hecho". Una vez más, esto parece obviamente erróneo, pues una persona que es "benevolente" es claramente una persona que posee un valor. La vaguedad del análisis de Hall y su identificación de lo valorativo con lo normativo le hace pasar por alto el obvio carácter de valor de otros predicados de valor distintos de "bueno", y no le proporciona criterio alguno para diferenciar entre ellos, *aun* si los reconociera como predicados de valor. Así, pues, aunque este segundo paso en el argumento presupone un criterio para distinguir entre los predicados de valor y los predicados de hecho, la doctrina de Hall carece de tal criterio.[30] Más aún, la doctrina vicia la fórmula final de Hall, pues la "propiedad" que Juan debe ejemplificar, y ejemplifica a fin de ser bueno, puede entonces ser una propiedad de valor lo mismo que una propiedad de hecho; y en el ejemplo de la benevolencia que ofrece Hall, realmente *es* una propiedad de valor, lo cual destruye

tivas de una cosa, y la cosa y sus propiedades descriptivas son el hecho, entonces el valor sería por sí mismo la cuantificación de las propiedades descriptivas *sin la cosa*. El lenguaje tiene un medio ingenioso de expresar ese mero valor: la metáfora. Una metáfora es un conjunto de propiedades descriptivas sin su referente y, por tanto, es aplicable a cualquier cosa. Es, en otras palabras, pura intensión. Un durazno metafórico es el conjunto de las propiedades del durazno, o la intensión del durazno, aplicable a cualquier cosa. Un durazno de muchacha (la frase en inglés es "a peach of a girl", que en español se diría "una monada de muchacha" o "un encanto de chica"), un durazno de automóvil, un durazno de perro, viene a ser aplicaciones de tal tipo. Si una muchacha, un automóvil, un perro son descriptivamente miembros de sus respectivas clases C, con sus respectivos conjuntos de propiedades de clase, φ, y un durazno es un miembro de *su* clase, D, con su conjunto de propiedades de clase, ψ, entonces, en un durazno de muchacha, la "muchachidad" φ de alguna muchacha x ha sido imbuída de "duraznidad", ψ, lo cual quiere decir que la "muchachidad" de x es "de durazno", o que x es un durazno de muchacha. Esto podría significarse con $\psi(\varphi x)$. Puesto que, teóricamente; cualquier comprehensión puede servir como metáfora, cualquier nombre, como pura comprehensión, puede servir como propiedad de valor para cualquier combinación de comprehensión y extensión, es decir, para cualquier otro nombre que sea al mismo tiempo significado y ejemplificado. Esto quiere decir que el lenguaje de la metáfora es *1)* el lenguaje de la pura comprehensión sin referencia extensiva, *2)* que si el lenguaje descriptivo es denumerablemente infinito de elementos ($\aleph_0$), entonces el lenguaje metafórico es no-denumerablemente infinito de elementos ($\aleph_1$), puesto que cada uno de sus elementos denumerablemente infinitos tiene aplicaciones, denumerablemente infinitas y $2^{\aleph} = \aleph_1$.

[30] *Op. cit.*, p. 184, nota al calce.

toda la distinción sobre la que Hall basa su análisis. Pues, en lugar de "especificar" la propiedad de valor "bueno" mediante una propiedad de hecho, él la "especifica" mediante una propiedad, "benevolente", que tiene las mismas deficiencias, en el análisis de Hall, que el propio "bueno", a saber, que es un predicado de valor. De tal suerte, Hall explica *ignotum per ignotius*. Este segundo paso, pues, no sólo incorpora el error del primero, sino que es en sí mismo lógicamente erróneo y axiológicamente ilegítimo.

3) El tercer paso es la identificación de "sería bueno que" con "debe". Una vez más, ni se explica ni se analiza, excepto al decir que " 'sería bueno que . . .' es una expresión más blanda que 'debe' " y que es "menos rigurosa". Pero el significado lógico de "más blanda" y "menos rigurosa" no se da en ninguna parte, aunque el "programa" se basa supuestamente en la estructura lógica de las oraciones de valor; ni podría darse, pues éstos no son términos lógicos. Son expresiones típicamente analíticas, en nuestro sentido del vocablo, que quiere decir sintética o lógicamente carentes de significación. Axiológicamente, la identificación es falsa, pues "debe" es equivalente a "es mejor que. . ."[31] Si Hall quiere establecer que es equivalente a "sería bueno que. . .", tendría que demostrar esto lógicamente y dentro de un patrón coherente y explícito. Según está formulado, el tercer paso sólo puede ser considerado lógicamente carente de significación y axiológicamente falso.

Toda la secuencia, entonces, es de inconsecuencias. Se basa en aparentes identidades de expresiones de "bueno", sin análisis del contexto lógico en que aparece "bueno". Agrupa significados enteramente diferentes, tales como "es bueno", "es bueno que", "sería bueno que", ya sea sin examinar, o examinando de una manera extravagante, las relaciones lógicas y axiológicas entre esas expresiones. Es, pues, el ejemplo típico de un argumento analítico en contraste con uno sintético, de un argumento del "sentido común" en oposición a uno científico. Resulta difícil ver en qué sentido, metodológica y lógicamente, este argumento es diferente del de Francesco Sizzi contra las lunas galileanas de Júpiter.[32] Lo que para Hall es la palabra del sentido común "bueno", para Sizzi era la palabra del sentido común "siete". El argumento de Sizzi se basa en aparentes identidades de expresiones de "siete" sin análisis de los contextos en que aparece "siete". Agrupa significados enteramente diferentes, tales como "siete ventanas en la cabeza", "siete metales", "siete días de la semana", "siete planetas", sin examinar, o examinando de una manera extravagante, la relación lógica y científica entre esas expresiones. Es, así,

[31] Véase *La estructura del valor*, págs. 239 *ss*.
[32] *Op. cit.*, pág. 65.

un ejemplo típico de un argumento analítico en contraste con uno sintético, de un argumento del "sentido común" en oposición a uno científico. Sizzi utilizó el número "siete" analíticamente y no como Galileo, sintéticamente; y Hall utiliza el término axiológico "bueno" analíticamente y no como se utiliza en la axiología formal, sintéticamente. De tal suerte, su argumento es un ejemplo de lo que llamamos alquimia axiológica.

Añadiendo a este uso no crítico de las expresiones de "bueno", en el segundo paso, la identificación que hace Hall de los términos de valor con los términos de hecho, resulta difícil ver por qué se ha emprendido toda la argumentación y por qué Hall no se limitó simplemente a *proponer* —más bien que a deducir o tratar de justificar— *"a* es bueno" como significativo de "Existe una propiedad *X* de tal índole, que *a* debe ejemplificar a *X* y *a* ejemplifica efectivamente a *X"*. Como una deducción o argumento que conduce de *"a* es bueno" a esta fórmula, los pasos del argumento de Hall no sólo son superfluos —pues se basan en la premisa que se supone surge como una conclusión, de que lo valorativo es lo normativo—, sino que además son nocivos a su tesis, pues sus propios errores iluminan la ilegitimidad de esta premisa.

Los tres pasos son defectuosos por lo que respecta a la distinción entre hecho y valor. La primera afirmación, en particular, *"x* es bueno", es una oración de valor genuina, y es elíptica no porque omita una oración normativa, sino porque oculta una serie de proposiciones puramente lógicas: el patrón de valor que examinamos en otro lugar.[33] El argumento de Hall no es adecuado para justificar la suposición de que esta expresión es normativa, pues su normatividad surge únicamente a través de los pasos defectuosos en cuestión. Esto prueba, *a contrario*, que las oraciones declarativas pueden ser tan valorativas como las normativas, y las normativas tan factuales como las declarativas. "Juan es bueno" es una oración de valor con una cópula de hecho, y "Juan debe atar los cordones de sus zapatos" es una oración de hecho, con una cópula de valor —la primera una proposición lógica mixta, la segunda una proposición axiológica mixta, según nuestra terminología—.[34] A menos que se haga la cuádruple división de proposiciones de valor que propusimos —entre proposiciones lógicas puras, lógicas mixtas, axiológicas mixtas y axiológicas puras—, resulta difícil ver cómo puede ponerse orden en la relación entre las oraciones de hecho y las de valor. La simple identificación de oraciones normativas de "debe" con el valor, y de oraciones de "es" con el hecho, y el

[33] *Op. cit.*, págs. 229 *ss.*
[34] *Op. cit.*, págs. 243 *ss.*

intento de convertir las oraciones de "es" con predicados de valor en oraciones normativas, conduce a la confusión que antes hemos expuesto.

En términos de la axiología formal, las oraciones de hecho son lógicas puras —*"x* es *C"*— y las oraciones de valor son axiológicas puras —*"x* debe ser bueno"—. En lugar intermedio están las lógicas mixtas (lógico-axiológicas) —*"x* es bueno"— y las axiológicas mixtas (axiológico-lógicas) —*"x* debe ser *C"*—. Si queremos utilizar la terminología de hecho-valor, podríamos decir que las primeras son puramente factuales, las segundas puramente valorativas, las terceras factuales-valorativas, y las cuartas valorativas-factuales. Pero éstos son términos típicamente vagos y materiales que significan poco.[35] En el "análisis filosófico" de Hall, sólo las que llamamos proposiciones axiológicas —aquellas con cópula "debe"— son valorativas; y Hall tiene que retorcer el lenguaje a fin de *a)* no excluir las proposiciones lógicas mixtas y *b)* de incluir las proposiciones axiológicas mixtas. El resultado es *a)* la secuencia que expusimos, y *b)* los absurdos tales como considerar imperativos misceláneos —"¡Corra!", "¡Fume!", "¡Límpiese los dientes!" y las diversas formas como Paco usa o no usa, tiene que usar o no usar, debe usar o no debe usar los chanclos de goma— como pertinentes a la naturaleza de la valoración. El análisis de éstas y otras formas de la "lógica imperativa" son ejemplos de lo que queremos decir cuando hablamos de alquimia axiológica.[36] Las expresiones lingüísticas son valorativamente pertinentes no tan sólo por su estructura, sino por su estructura como expresión de un *fenómeno de valor materialmente discernido*. Carente de tal penetración fenomenal, la mera estructura es capaz de conducirnos a extravíos. Antes de examinar esto en detalle, y entrar así en la esencia de este tipo de enfoque "normativo" —cuyos errores expuestos hasta ahora son sólo manifestaciones—, debemos examinar el propio "programa" de Hall y ver, independientemente de su "deducción", qué dice y cómo se relaciona con la axiología formal.

Tomemos, entonces, la fórmula de Hall para "bueno" en su valor aparente: *"a* es bueno" significa "Hay una propiedad *X* de tal índole, que *a* debe ejemplificar a *X* y *a* ejemplifica efectivamente a *X"*. Esto, tal y como está formulado, puede significar cualquier cosa; v.gr. "Juan es bueno" significa que "hay una propiedad 'patizambo' tal, que Juan debe ejemplificar a 'patizambo' y Juan en realidad ejemplifica a 'patizambo' ". Esta fórmula, como tal, es pues demasiado lata y, por tanto, inútil. Pero puede ser especificada en un sentido axiológica-

[35] *Op. cit.*, pág. 109, nota al calce 13a.
[36] Véase Hall, *op. cit.*, págs. 125 *ss.*

mente válido. Antes que nada, debe ser formulada de modo que no incurra en la falacia naturalista.

Así, en lugar de definir "*a* es bueno", debe definir "*a* es un buen *A*". La propiedad *X*, en lugar de ser cualquier propiedad, es entonces la propiedad de clase de *a*, es decir *A*, y "ejemplificación" es condición de miembro de clase. "Debe", que es un término indefinido, debe ser reemplazado por "es". El resultado es el axioma de la axiología formal, en su forma originalmente propuesta,[37] a saber: " '*x* es un buen *A*' significa que '*x* es un miembro de *A* y tiene todos los atributos de *A*' ".[38] El axioma de la axiología formal es, entonces, una especificación del vago enunciado de Hall; es la formulación de su contenido analítico en forma sintética: en términos de relaciones estrictamente lógicas. Y la fórmula de Hall, en esta especificación lógica, es la forma "debe" de nuestro axioma: " '*x* es un buen *A*' significa que '*x* debe ser un miembro de *A* y *x* es un miembro de *A*' ".[39] En esta especificación, lo que Hall define no es "*x* es bueno", sino "*x* es un buen *A*"; y en realidad no hay ninguna expresión "*x* es bueno", que no signifique, para Hall, "ejemplificación" de alguna propiedad, sólo que, en su formulación, esto no significa nada *lógicamente*. En nuestra especificación sí, a saber, lo que usualmente significa en la lógica: condición de miembro de clase. Así, pues, "Sócrates es bueno" no significa ya, como para Hall, que "Sócrates debe ser y es algo" sino que "Sócrates es un buen..." o sea "Sócrates es un miembro de *A* y tiene todas las propiedades de *A*". Como se ve, la fórmula de Hall está, en cierto respecto, muy cerca de la nuestra. Se acerca a la formulación lógica tanto como puede acercarse cualquier determinación analítica de "bueno" y "debe". Todo lo que él habría necesitado para alcanzar realmente la formulación lógica, hubiese sido tomar en serio —lógica y no metafóricamente, sintética y no analíticamente— su término "ejemplificación", y sin dar por admitido lo que está en discusión, es decir, sin presumir que la propiedad ejemplificada es una propiedad de *valor*.[40]

Desde el lado de esta propiedad, la fórmula de Hall para "*A* es bueno" es "para cualquier particular *x*, si *x* ejemplifica a *A*, entonces sería bueno que *x* ejemplificara a *A*' o (dicho con más crudeza) 'Para cualquier *x*, si *x* ejemplifica a *A*, entonces *x* debe ejemplificar a *A*' ". No existe razón alguna por la que esto

[37] En la relación del autor a la Cuadragésimonovena Reunión Anual de la División Occidental de la Asociación Filosófica Norteamericana, Evanston, Ill., 3 de mayo de 1951.
[38] "A Logical Definition of Value", en *Journal of Philosophy*, XLVIII, 413-420 (21 de junio de 1951).
[39] Este es "debe" analítico. Véase *La estructura del valor*, págs. 248 *ss.*
[40] *What Is Value?* pág. 179.

no deba interpretarse como que "Ser hombre es bueno" signifique "Si Sócrates es un hombre, entonces Sócrates debe ser bueno". Esto sería notablemente similar a nuestra definición de "debe" y el teorema de que *x debe ser bueno* es siempre verdadero; puesto que *x* es un *A*, es mejor para *x* cumplir las propiedades de *A* que no cumplirlas.[41] Desgraciadamente, éste no parece ser el significado de Hall. Más bien, "*A*" para él parece representar un "valor" universal, tal como "placer". Pero la fórmula no expresa esto, y así, a despecho de su creador, se aproxima a la nuestra.

Entre la fórmula de Hall para "bueno" y "debe" y la nuestra existe una diferencia mínima. Sin embargo, esta diferencia mínima cubre el abismo entre el pensamiento analítico y el sintético. La teoría de Hall se basa en el vago e indefinido concepto analítico "ejemplificación", en tanto que la nuestra se basa en el concepto sintético exactamente definido de cumplimiento comprehensional. La razón del poder de la segunda y la impotencia de la primera, como fundamento axiológico, consiste en que la segunda tiene y la primera carece de alcance tanto sistemático como empírico. La axiología formal tiene alcance sistemático porque la comprehensión es un elemento bien definido en un sistema: el de la lógica; y tiene alcance empírico porque su axioma se basa en la profunda penetración en la naturaleza del fenómeno de valor mismo, en la comprensión profunda mooreana de la naturaleza de la bondad. La fórmula de Hall, en cambio, carece de alcance sistemático porque consiste en conceptos vagos, tales como "ejemplificación": conceptos analíticos que, como se ha expresado, "pueden ser definidos fácilmente en cualquier número", pero son "inútiles para fines sistemáticos".[42] Así, al carecer de alcance sistemático, carece también de alcance empírico.

3. La simbolización de "Debe"

Si esto fuera todo, la explicación de Hall no sería esencialmente diferente de otras explicaciones analíticas de la bondad, tales como las que se hallan usualmente en la axiología filosófica o material. Pero Hall va un paso más lejos, y es esto lo que hace que su procedimiento sea tan serio. No bastándole utilizar su fórmula como un mapa para la selva, pretende también utilizarla para la construcción de instrumentos cartográ-

[41] *La estructura del valor*, pág. 240.
[42] C. G. Hempel, *Fundamentals of Concept Formation in the Empirical Sciences*, Chicago, 1952, pág. 46. Cf. *La Estructura del valor*, páginas 112 *ss.* y pág. 228 del presente libro.

ficos. Pretende construir un simbolismo sobre ella. En otras palabras, utiliza conceptos analíticos para producir formulaciones sintéticas. Una cosa es tratar de entender la realidad fenomenal con vagos conceptos filosóficos, y otra poner esos conceptos en forma simbólica. Si los conceptos vagos son incapaces de constituir un mapa de la Tierra, ¿cómo podrán constituir un mapa de las estrellas?

Puesto que la naturaleza del valor, dice Hall, "brilla a través de" la estructura de las oraciones normativas como la de los hechos brilla a través de la de las oraciones declarativas, todo lo que se necesita para elaborar un simbolismo para las oraciones de valor es reemplazar el paréntesis en la expresión "$A(a)$", que representa "*a* ejemplifica a *A*", por corchetes "$A\{a\}$" y tenemos una notación para oraciones de valor, "*a* debe ejemplificar a *A*".[43] Esta nueva notación que, según Hall, "es mucho mejor en algunos respectos y mucho peor en otros que otros modelos",[44] ha sido enmendada en escritos subsecuentes, especialmente como resultado de una discusión con E. M. Adams; y en dos respectos, cuyo fin es mostrar "la fundamental incrustación semántica de las declarativas en las normativas", a saber las formas "$B(a)\}A(a)$", que ha de leerse "si *a* ejemplifica a *B*, entonces debe ser el caso que ejemplifique a *A*",[45] y las formas "$(\exists x)\ A\{x\}$" y "$\{x\}\ A\ [x]$", que han de leerse respectivamente "algo debe ejemplificar a *A*" y "debe haber algo para ejemplificar a *A*". Estas últimas son formas inventadas por Adams y usadas para argumentar contra el paralelismo de Hall entre hecho y valor, paralelismo que es la base misma del argumento de Hall, y que Hall acepta.[46]

Precisamente en relación con este último simbolismo surge el problema práctico con el que ahora someteremos a prueba tanto la teoría de Hall como la nuestra.

El problema es el de la expresión notacional de las dos proposiciones: "Hay una *a* que debe ejemplificar a *A*" y "Debe haber una *a* que ejemplifique a *A*". *Deber haber*, dice Adams,[47] no es *deber ejemplificar*. " 'Debe haber algo para ejemplificar a *A*' es bien diferente de 'algo debe ejemplificar a *A*'. Esta última puede ser simbolizada por '$(\exists x)\,A\{x\}$', combinando una notación familiar con la notación de Hall para las norma-

[43] *What Is Value?* págs. 152, 183.

[44] "Existencial Normatives", en *Journal of Philosophy*, LV, pág. 75 (16 de enero de 1958).

[45] E. M. Adams, "Further Words on 'Ought', en *Philosophical Studies*, VII, pág. 76 (octubre de 1956). Véase también E. M. Adams, "The Nature of Ought", en *Philosophical Studies*, VII, 36-42 (abril de 1956) y "*Ought Again*", *Philosophical Studies*, VIII, 86-89 (diciembre de 1957).

[46] E. M. Adams, "Hall's Analysis of 'Ought' ", E. W. Hall, "Existential Normatives", *op. cit.*

[47] *Journal of Philosophy*, LV, pág. 74 (16 de enero de 1958).

tivas, y eso nos da sólo una forma generalizada de $A\{a\}$, sin ninguna significación particular para nuestro propósito. Pero la primera, 'debe haber algo para ejemplificar a *A*', es un asunto diferente. Apoyándose una vez más en notaciones convencionales, la sugestión de Hall para las normativas, e improvisando hasta cierto punto, esto podría ser simbolizado por '$\{\exists x\}\ A\ [x]$' y leído 'debe haber algo que ejemplificaría a *A*'. Éste parece ser un tipo básico de normativa. No sólo es irreductible ni a '$A\{a\}$' ni a '$(\exists x)\,A\{x\}$', sino que no es implicado por ninguna de ellas ni las implica. 'Algo debe ejemplificar a *A*' no implica 'debe haber algo que ejemplificaría a *A*', pues si el algo que debe ejemplificar a *A* no existiera, podría no ser el caso que *A* debiera ser ejemplificado en absoluto. Y tampoco 'debe haber algo que ejemplificaría a *A*' implica 'hay algo que debe ejemplificar a *A*'. Podría ser *debe haber un hombre que se casaría con Juana* y sin embargo no *hay un hombre que se deba casar con Juana*".

Así, Adams descubre un nuevo tipo de normativa no incluido por Hall. "El deber-ser o el deber-existir de un particular parece ser un tipo básico de normativa que nosotros sí conseguimos enunciar en lenguaje ordinario, pero que no puede enunciarse en el lenguaje ideal que sugiere Hall con '$A\{a\}$' como la forma normativa *standard*. El hecho de que no reconozca esto parece influir significativamente sobre sus conclusiones acerca de la naturaleza de debe y, puesto que las identifica a las dos, acerca de la naturaleza del valor. No existe la misma dificultad acerca del hecho. Mientras lo que se dice en la forma de '$\{\exists x\}\,A\,[x]$', no puede decirse en la forma de '$A\{a\}$',no veo dificultad en decir cualquier cosa que sea decible en la forma '$(\exists x)\,A\,(x)$' en la forma de '$A\ (a)$'. Así, un lenguaje ideal podría concebiblemente llevarse bien con las formas de hecho de $A(a)$ y $A\ (a,b)$, pero no con las formas de debe de $A\{a\}$ y '$A\{a,b\}$'. Esto arguye en contra de la teoría [de Hall] del paralelismo entre hecho y valor y su alegación de que todo valor, en cierto sentido, contiene un hecho correspondiente, y especialmente en contra de la alegación de que la naturaleza del valor es mostrada por la forma '$A\{a\}$' o '$A\ \{a,b\}$'."[48]

Esta conclusión, desde luego, deja sin base a toda la teoría de Hall. Este, lejos de molestarse, no sólo concede que Adams tiene razón, sino que ofrece la otra mejilla, demostrando que el simbolismo ni siquiera representa adecuadamente la forma que Adams acepta, es decir, "Hay un *a* que debe..." "La forma en que deberíamos manipular los operadores existenciales era una lógica normativa y permanecer fieles (en general) al len-

[48] *Op. cit.*, pág. 75.

guaje ordinario, es un acertijo, aunque no tan desconcertante como para propugnar el completo abandono de la clarificación mediante lenguajes modelo." [49] Hall trata entonces varias posibilidades de explicar simbólicamente la distinción de Adams, pero sin éxito.

Tenemos aquí un problema definido: explicar dos expresiones axiológicas verbales; tenemos un simbolismo propuesto; y tenemos el fracaso de un simbolismo para explicar las expresiones. También en la axiología formal tenemos un simbolismo. Así, pues, tenemos aquí un perfecto caso de prueba para la comparación de dos simbolismos axiológicos. Veamos primero cuán sencilla y elegantemente resuelve el problema la notación de la axiología formal, y examinemos luego la razón por la cual la de Hall no lo resuelve. En nuestra notación, como lo demuestra una ojeada al cuadro, en la pág. 252, de *La estructura del valor*, "Debe haber un hombre que se casara con Juana" está simbolizado por "I ← C" (Debe sintético) en tanto que "Hay un hombre que debe casarse con Juana" es "I → C" (Debe analítico). Como se ve en el cuadro, lo primero presupone el juicio lógico subyacente: "No hay un hombre que se case con Juana", E–C, y lo segundo: "Hay un hombre que se casa con Juana", I–C. Se ve también que hay un segundo significado para "Debe haber un hombre que se case con Juana", basado en el juicio lógico subyacente O–C, "Hay un hombre que no se casa con Juana". Esta última posibilidad ha escapado tanto a Hall como a Adams.

La razón por la que la notación de Hall no es capaz de resolver el problema es que él *no ha derivado el simbolismo de las cualidades primarias del fenómeno, sino que meramente ha adaptado un simbolismo a cualidades secundarias del fenómeno.* En otras palabras, no ha penetrado hasta la naturaleza esencial del fenómeno, hasta su *noción axiomática*, para *derivar* de ella una notación, sino que ha inventado una "notación arbitraria",[50] en términos de la cual entender el fenómeno. Esto significa, desde luego, que para cada nuevo caso él —o alguno de sus colegas— tendrá que desarrollar un nuevo simbolismo; pues no hay un axioma único en la naturaleza del propio fenómeno y del cual se derive el simbolismo.

La penetración en el simbolismo habría mostrado, en el presente caso, que la distinción establecida por Adams *no es tanto una cuestión del operador existencial como del propio "debe"*. La naturaleza del "debe", y no la del operador existencial, es lo que distingue a las dos proposiciones. El "debe" en la primera proposición es axiológicamente sintético; en la

[49] *Ibid.*
[50] *What Is Value?*, pág. 183, nota al calce.

segunda es axiológicamente analítico. La diferencia entre los dos fue definida por la modalidad de los juicios lógicos de la proposición axiológica de "debe". Las proposiciones sintéticas de "debe" presuponen que lo que debe ser no es el caso: la modalidad del juicio lógico subyacente es negativa; las proposiciones analíticas de "debe", en cambio, presuponen que lo que debe ser es el caso: la modalidad del juicio lógico subyacente es afirmativa.[51]

El caso presente es un ejemplo perfecto de tales proposiciones de "debe" y confirma la validez de nuestra interpretación. Ambas proposiciones tienen la forma "Alguien debe casarse con Juana". Ésta es una proposición lógica "I" con una cópula axiológica y un predicado no-axiológico, una proposición axiológica mixta.[52] Por consiguiente la forma general es "I *flecha* C", en donde la naturaleza de la flecha está determinada por la analiticidad, la sinteticidad o la hipoteticidad de "debe". En el primer caso, "Debe haber un hombre que se casará con Juana", el propio Hall nos da la formulación de la axiología formal: "Debe haber un hombre [pero yo me sospecho que no hay ninguno] que se case con Juana." [53] La forma notacional es "I←C", la proposición tiene el valor de verdad axiológica de la *Indeterminación*,[54] y el juicio subyacente es E–C. En el segundo caso, la formulación de Hall es "Hay un hombre [tú sabes cuál!] que debe casarse con Juana", que nuevamente es la misma que nuestra propia formulación "Debe haber un hombre que se case con Juana [¡y sí lo hay!]" o "Un hombre [¡tú sabes quién!] debe casarse con Juana". Así, pues, esta proposición axiológica confirma lo que se presume que es el caso, su forma es I→C, su valor de verdad axiológico es la *Verdad*, y el juicio subyacente es I–C. Está, por último, el caso que tanto Hall como Adams pasan por alto, el cual, en la formulación de Hall, sería "Debe haber un hombre [¡tú sabes quién!] que se case con Juana [pero sospecho que no lo hará]", la forma es I ← C con el juicio subyacente O–C más bien que E–C. Esta última forma muestra de manera especialmente clara que la carga del problema no descansa tanto en el cuantificador existencial como en el "debe" mismo; no puede ser formulada por ninguna de las formas discutidas por Hall y Adams.[55] El cuantificador existencial, como vemos en las tres formas, no pertenece tanto a la proposición de "debe" como a los juicios subyacentes. Ésta es, pues, nuestra solu-

[51] Véase *La estructura del valor*, págs. 246 *ss.*
[52] *Op. cit.*, pág. 243.
[53] "Existential Normatives", *op. cit.*, pág. 75.
[54] Robert S. Hartman, "Value Propositions", *The Language of Value*, Ray Lepley, ed., Nueva York, 1957, págs. 229 *ss.*
[55] *Ibid.*

ción del "acertijo" de Hall: "cómo deberemos manejar los operadores existenciales en una lógica normativa y permanecer fieles al lenguaje ordinario".[56]

La razón del poder diferente de las notaciones, la "arbitraria" de Hall y la sistemática de la axiología formal,[57] es que la segunda ha sido desarrollada sobre la base de una noción axiomática del fenómeno y la primera no. La axiología formal intenta ser una teoría consistente, deducida de un axioma que está definido con precisión, en detalle lógico, y sobre la base del propio fenómeno. Nuestros símbolos "I←C" e "I→C" no son arbitrarios, sino que representan relaciones precisamente definidas dentro de un sistema sintético. En este sistema, basado en la definición de "bueno" más bien que en la de "debe", el propio "debe" aparece como una relación precisa, la relación entre el no-cumplimiento y el cumplimiento de un concepto, y los diversos modos de deber están exactamente definidos. Ningunas otras consideraciones que no sean las definidas entran en el problema. En particular, es claro en nuestra interpretación que la discusión de Hall de la naturaleza del cuantificador es impertinente al problema en tanto esté basada en símbolos arbitrarios y no en comprensión fenomenal. Pues tales símbolos nunca pueden expresar la ***diferencia modal entre proposición y juicio*** que caracteriza esencialmente a toda proposición de "debe". Así, pues, la conjetura de Adams al efecto de que hay una diferencia entre el deber-ser y el deber-ejemplificar, si bien es correcta, no tiene nada que ver con el presente problema, o sea el de expresar la diferencia entre los hombres que pudieran casarse con Juana. La conjetura pertenece a un círculo enteramente diferente de problemas.[58] La diferencia entre el deber-ser y el deber-ejemplificar es una diferencia entre una cosa que no posee propiedad alguna y otra que no posee propiedades de cierta clase. En el primer caso, la cosa es peor que una que existe y que tiene cuando menos algunas propiedades ("es mejor para *x* existir que no existir" o "*x* debe existir").[59] En el segundo caso, la cosa no es un miembro de una clase particular sino de otra clase y, por tanto, debe ejemplificar a la otra clase y no a la primera; pero debe hacer tal cosa únicamente si la segunda clase tiene más propiedades que ejemplificar que la primera. Si éste no es el caso, la cosa no debe ejemplificar a la segunda clase, sino, analíticamente, a la primera. Todo esto se deriva de la definición de "debe" y sus sentidos positivo y negativo.[60]

[56] Acerca de la distinción entre "debe existir" y "debe ejemplificar", véase más arriba pág. 245, nota al calce. Los juicios subyacentes de la proposición axiológica mixta "*x* debe existir" son "*x* existe", "*x* no existe" y "*x* puede o puede no existir", dependiendo de que la proposición sea axiológicamente analítica, sintética o hipotética.

[57] Distinciones similares pueden hallarse a la largo de los textos de la axiología formal y de la axiología material de Hall. Así, las cuatro proposiciones desconcertantes de Hall: "'Sea cierto o no que Juan todavía la ame, ciertamente sería bueno si fuera cierto.' 'Debería ser el caso que todo hombre bueno fuera feliz; desgraciadamente, es falso.' "'Hay espías entre nuestros grandes científicos' resulta ser falso; debería haber sido cierto.' 'Debería ser el caso que todos los sospechosos fueran arrestados; me alegra informar que ese es el caso.'" (*What Is Value?*, pág. 242) son ejemplos de proposiciones de "debe" respectivamente hipotética, sintética, sintética y analítica. Sus formas son: A↔C; A←C; E←C; A→C. Compárese esta sencilla notación y su significado en la axiología formal con las torturadas —como dice él, "ridículas", "intolerables"— sugestiones de Hall.

[58] Véase arriba, nota al calce, 56.

Ahora nos estamos preparando para examinar el problema de la simbolización en general y en la teoría ética en particular. Como hemos visto, la significación sistemática basada en conceptos sintéticos —que legítimamente podemos llamar simbolización—, implica mayor eficiencia empírica, es decir, significación sistemático-empírica, que la significación meramente empírica, basada en conceptos analíticos —cuya simbolización podemos llamar ilegítima—. Desde este punto de vista, la axiología formal acaba de pasar un examen sumamente riguroso, resolviendo un problema que el último tipo de simbolización no pudo pasar. Todo esto revela mucho más que una mera diferencia entre teorías particulares. Muestra una diferencia fundamental en *pensamiento*. En consecuencia, sondeemos ahora hasta el fondo de esta diferencia en simbolización. Encontraremos una notable confirmación de nuestra tesis en el sentido de que son los conceptos sintéticos los que dan eficiencia empírica y los analíticos los que no la dan. El ejemplo que tenemos ante nosotros resulta tan notable debido al gran parecido entre las dos fórmulas —la de Hall y la nuestra— para la bondad. Sin embargo, la de Hall se basa en conceptos analíticos y la nuestra en conceptos sintéticos; la de Hall se basa en conceptos materiales y la nuestra en conceptos formales; y esta diferencia es la que da su diferente poder a las dos simbolizaciones.

Es sumamente sorprendente que una noción tan lógica como la de ejemplificación deba ser tan vaga cuando se la pone en forma analítica. Pero como lo hace en su obra *Modern Science and Human Values*,[61] Hall retrocede ante la brecha que existe entre las dos maneras de pensar, brecha que es tan angosta y sin embargo tan profunda. Así como en el estudio histórico Hall dijo que "como historiador debo reprimirme",[62]

[59] *La estructura del valor*, págs. 240 *ss.*

[60] *Op. cit.*, págs. 241 *ss.*

[61] Nueva York, 1956. Véase *La estructura del valor*, págs. 200 *ss.*

[62] *Modern Science and Human Values*, págs. 469 *ss.*

ahora se reprime incluso en el estudio analítico y le pide "al lector ser indulgente por lo que toca a formulaciones específicas".[63] Una vez más, Hall ve la cuestión, pero no la ataca con la consecuencia necesaria. Así como dice en el estudio histórico que lo que hace falta es una reforma galileana de la teoría del valor, y, aunque analiza en detalle el procedimiento galileano en la ciencia, no deriva las consecuencias para la teoría del valor; de igual manera dice aquí que "cuando pronunciamos una oración predicativa de valor estamos diciendo algo muy complejo en lo que parece ser una oración simple, algo cuyo análisis requiere una cuidadosa consideración del contexto total y una expansión de la oración analizada en varias oraciones."[64] Con todo, Hall no da este patrón de oraciones que una proposición de valor presenta, como lo hace la axiología formal en detalle sobre la base de su axioma.[65] Una razón de esto es que Hall ha hecho una elección errónea en lo que toca al axioma: ha escogido "debe" en vez de "bueno" como base de su teoría y ha contaminado así con la corrupción del "debe", es decir, con la falacia normativa,[66] una versión tan correcta como es su fórmula para "*a* es bueno" y "*A* es bueno". Pero la razón principal de su fracaso es su comprensión analítica y no sintética, material y no formal, de la "ejemplificación". Hall es, por así decirlo, el Tico Brahe de la axiología como Moore es su Kepler.[67] Tico Brahe se aproximó enormemente a la noción kepleriana y tuvo todo el material empírico en la punta de los dedos, pero no dio el último paso de imaginación sintética.[68] Asimismo, sólo un paso es necesario para convertir las conjeturas de Hall en axiología científica: tomar el término "ejemplificación" de manera lógicamente seria: "El que *a* ejemplifique a *X* significa que *a* es un miembro de la clase de *X*."[69] Una vez que se hace esto, todo lo demás se deriva en consecuencia; se hace clara la conexión con la expresión de Moore sobre las "dos proposiciones diferentes [que] son a la vez verdaderas acerca del bien";[70] y la

[63] *What Is Value?*, pág. 180.
[64] *Ibid.*
[65] *La estructura del valor*, págs. 34*s.*, 226 *ss.*
[66] Véase sobre esta falacia *La estructura del valor*, págs. 172, 182, 249, 253, 271, y las págs. 30 *s.* del presente libro.
[67] Véase *La estructura del valor*, págs. 221 *s.*
[68] Tico, dice Goethe (*Farbenlehre*, Historischer Teil, Fünfte Abteilung), "era una de esas mentes que, por decirlo, así, le llevan la contraria a la naturaleza y, por tanto, aman la paradoja complicada más que la verdad sencilla; y se gozan en el error porque les da una oportunidad de exhibir su perspicacia. Sin embargo, quien reconoce lo verdadero parece honrar a Dios y a la naturaleza, pero no a sí mismo; y de éstos era Kepler".
[69] Véase Robert S. Hartman, "Value, Fact and Science", en *Philosophy of Science*, XXV, pág. 108, nota al calce 18 (abril de 1958).
[70] Véase *La estructura del valor*, págs. 41 *s.*, 273.

teoría de la axiología se convierte en un eslabón en el curso histórico de la filosofía moral, y no una serie de adiciones *ad hoc*.

Así, pues, no importa cuán aproximado llegue a ser el pensamiento analítico al pensamiento sintético, la brecha sigue siendo infinita y sólo puede salvarse de un salto.[71] No importa cuán aproximado sea, el pensamiento analítico nunca puede llegar a formular un sistema lógico. Una falla aquí es siempre una gran falla. No importa cuán "lógicas" sean tales formulaciones, a menos que sean verdaderamente *lógicas*, es decir, sintéticas o axiomáticas, han de seguir siendo arbitrarias e ineficientes. Un simbolismo propuesto sobre una base de conceptos vagos del sentido común es el meollo mismo de lo que el propio Hall señala como precientífico o, después, de la creación del método científico, seudocientífico.

Proponer tal simbolismo no es, entonces, un asunto trivial sino un error fundamental en el pensamiento axiológico. Es tan ilegítimo como lo son, desde el punto de vista moderno, los intentos de hacer oro por parte de los alquimistas. Ellos también iban a tientas de un caso a otro caso, sobre la base del lenguaje cotidiano y la observación del sentido común. Dado que este procedimiento de seudosimbolismo se utiliza ampliamente en la filosofía moral en nuestros días, debemos examinarlo en detalle. El procedimiento de Hall es sólo un ejemplo de una práctica frecuente.

4. Taquigrafía analítica y simbolismo sintético

Puede decirse que la tesis fundamental de Hall consiste en la separación de la estructura del hecho y la del valor, respectivamente, en la estructura de las oraciones declarativas y normativas. Esto significa que la realidad, ya sea hecho o valor, aparece en la estructura del lenguaje cotidiano y sus conceptos analíticos. Pero, como hemos visto, éste no es el caso. La realidad correspondiente a los conceptos analíticos no es en modo alguno la del hecho; es la de un espejismo desfigurado del mundo. Es el mundo de los hechos *sensoriales*, y estos hechos varían con la estructura conceptual del lenguaje. El verdadero hecho científico aparece únicamente como concomitancia de los sistemas sintéticos. Así, pues, cuando menos, la estructura del hecho y su relación con el lenguaje son más complejos de lo que Hall supone. Pero entonces también la relación entre el valor y el lenguaje debe ser más compleja, y debe haber una diferencia entre el valor según aparece en la es-

[71] *Op. cit.*, págs. 134 *ss.*

tructura del lenguaje analítico y en la estructura del lenguaje sintético. Así, pues, del mismo modo que en *Modern Science and Human Values* ni el hecho, ni la ciencia, ni el valor fueron definidos, el examen en *What Is Value?* adolece de una fundamental vaguedad y falta de definición de los términos. Por lo menos hay dos clases de hecho y dos clases de valor; aquellos que pertenecen a, y se derivan del lenguaje analítico, tales como "Juan se está cayendo por las escaleras" y "Juan es bueno"; y aquellos que pertenecen a y se derivan del lenguaje sintético, tales como "$a = ½ gt^2$", que es la fórmula en la mecánica que Juan ejemplifica cuando se cae por las escaleras, y "*bueno* = (φ) φ ω Φ" que es la fórmula de la axiología formal que él ejemplifica al ser bueno, es decir, al tener todas las propiedades contenidas en su concepto de sí.[72] Esta segunda clase de hecho y de valor no puede aparecer, obviamente, en el lenguaje ordinario.

Así, en virtud de su supuesto fundamental, Hall se aparta de la comprensión sistemática de la realidad del valor, y se limita a fenómenos del valor secundarios y del sentido común. Y, sin embargo, sobre la base de este tipo analítico de comprensión, Hall propone un simbolismo. Examinemos ahora la naturaleza de tal simbolismo. Obviamente no se deriva, como el de Galileo, de la comprensión perspicaz del fenómeno, pues a Hall no le interesa el fenómeno; le interesa lo que la gente dice acerca de éste en el lenguaje ordinario del valor. Ésta, por supuesto, es la clase de procedimiento wittgensteiniana.[73] Hall presupone que ciertas afirmaciones que las personas hacen *son* afirmaciones de *valor* y, por tanto, la estructura de tales afirmaciones es pertinente a la estructura del valor. Hall, pues, toma el lenguaje de las personas ordinarias como su guía filosófico, en lugar de penetrar por sí mismo en la naturaleza del valor, descubriendo una estructura en *ella* y *aplicando* esa estructura *a* lo que las personas dicen, operando como guía *de ellas* y no permitiendo que ellas los guíen a él. Así, en lugar de preguntarse, con toda seriedad, "¿Qué *es* el valor?", Hall se pregunta "¿Qué se dice acerca de valor?" Su procedimiento es precisamente igual al que caracteriza como alquímico: observa las propiedades secundarias de los fenómenos como si fuesen primarias, y deriva de ellas toda clase de conclusiones, como si fuesen conclusiones acerca del fenómeno y no acerca de cómo el fenómeno se aparece a, y dentro de, el mundo de la experiencia. Hall incluso llega a sugerir un simbolismo para estas apariencias. Veamos qué significaría históricamente este procedimiento.

[72] *Op. cit.*, págs. 228 *ss.*
[73] *Op. cit.*, págs. 160 *ss.*

Supongamos que Galileo hubiese intentado "llegar a"[74] la naturaleza del movimiento mediante la estructura de las oraciones del movimiento. Él hubiera tenido, en otras palabras, que recoger muestras de oraciones del movimiento pronunciadas por personas en y acerca del movimiento, y analizar su estructura. Pues, de acuerdo con Aristóteles, el movimiento de la gente es tan pertinente a la naturaleza del movimiento como el de las piedras, pongamos por caso. En lugar, por tanto, de tomar el camino difícil y tratar de entender el lenguaje de las piedras —como lo hizo—, Galileo pudo haber tomado un camino más fácil y escuchado el lenguaje de la gente. No había ni más ni menos razón para que él escuchara el lenguaje de las piedras en vez del de la gente, que la que hay para que los axiólogos escuchen el lenguaje de la gente y no el de las piedras. Tanto la gente como las piedras se mueven, y tanto la gente como las piedras tienen valor —especialmente las "piedras preciosas". No es obvio, por tanto, que el lenguaje de valor de la gente sea más revelador de la naturaleza del valor que el de las piedras. Pero es más fácil de escuchar.

Supongamos ahora que Galileo, después de escuchar las oraciones de la gente sobre el movimiento, hubiese analizado la estructura de esas oraciones y hubiese propuesto un simbolismo paralelo al de la lógica de Aristóteles; y en lugar de escribir "S es P" hubiese escrito, siempre que se hubiera tratado de una cuestión de movimiento, "S es K", introduciendo así el predicado *cinético* K; de modo que "S es P" representara, por ejemplo, "Sócrates es un hombre" y "S es K" "Sócrates es un bípedo"; y que él hubiese propuesto esta nueva notación como un "programa" para la solución del problema del movimiento y derivado toda clase de consecuencias, por ejemplo el paralelismo entre *Barbara* y *K-Barbara*, *Celarent* y *K-Celarent*, *Darii* y *K-Darii*, etc., observando quizá que Santa Bárbara es la santa patrona de los artilleros, que están en constante movimiento y lanzan proyectiles, que "celer" quiere decir "rápido", que "celarent" es el uso corriente del condicional contrario al hecho "celerarent", que significa un movimiento tan rápido que no existe y, por tanto, es invisible y, por tanto, el más rápido posible;[75] que, de acuerdo con Herodoto, la carroza de Darii era la más rápida de todas —todo lo cual, hubiese concluido Galileo, hace obvio el hecho de que K-Barbara, K-Celarent y K-Darii son movimientos válidos de la primera figura K, etc. Semejante procedimiento alquímico, basado firmemente en el sentido común y el lenguaje ordinario, no hubiera conducido a los sistemas de Newton y Einstein.

[74] Véase arriba, pág. 257.
[75] Para un perfeccionamiento moderno similar de los logros alquímicos véase E. T. Bell, *The Magic of Numbers*, Nueva York, 1946, pág. 177.

No hubiera respondido a la pregunta *¿Qué es el movimiento?*

Lo que hacía falta era un sistema que descartara completamente al sentido común y se basara en una nueva comprensión profunda del fenómeno mismo, como el propio Hall hace tan meridianamente claro en *Modern Science and Human Values*.[76]

Supongamos, entonces, que Hall tiene razón y que el *valor* es el fenómeno que debe investigar la teoría del valor, del mismo modo que la mecánica tuvo que investigar el *movimiento*. Entonces, un procedimiento como el ya mencionado no sería más significativo en la teoría del valor que lo que habría sido en la mecánica. Con todo, ése es precisamente el procedimiento de Hall. En notación lógica moderna, "$A(a)$" representa "*a* ejemplifica a *A*". Hall reemplaza "( )" por "{ }" y propone la nueva notación $A\{a\}$, "*a* debe ejemplificar a *A*", como una contribución significativa a la comprensión de la *naturaleza* de "debe". Y, con toda seriedad, se producen discusiones acerca de los méritos y deméritos de este simbolismo, bajo títulos como "La naturaleza de 'debe' ";[77] y se abordan con él problemas axiológicos reales, como hemos visto.

Sin embargo, dado que la teoría subyacente carece de precisión de pensamiento y que su autor admite hallarse en la oscuridad por lo que se refiere a la naturaleza del valor, su sustitución de "( )" por "{ }" en la fórmula de ejemplificación tampoco puede significar nada preciso. Está basada en una corazonada: que la estructura del valor aparece en la estructura de las oraciones de valor y que esta última es "paralela" a la de las oraciones de hecho. Este procedimiento, pues, no tiene mayor justificación que el de nuestro Galileo silogístico, basado en la corazonada de que la estructura del movimiento aparece en la estructura de las oraciones de movimiento y que la estructura de tales oraciones es "paralela" a la de las oraciones de no-movimiento, de donde se deriva su sustitución de "P" por "K". En ambos casos, el instrumento de precisión de la lógica se utiliza sobre la base de una corazonada, fortalecida por una metáfora —la del "paralelismo"— y semejante empleo de un instrumento de precisión difícilmente puede ser algo más que un juego de palabras.[78] Utilizar tal instrumento sobre una base tan vaga, es utilizarlo ciertamente en una forma contraria a su naturaleza; es un uso ilegítimo del simbolismo.

Esto es mucho más serio de lo que podría parecer. Lejos de ser "valioso", como piensa Hall,[79] semejante "simbolismo

[76] Págs. 22 *ss.* Véase *La estructura del valor*, pág. 214.
[77] E. M. Adams, *Philosophical Studies*, VII, págs. 36-42 (abril de 1956).
[78] Véase más adelante, nota al calce 82.
[79] *What Is Value?*, pág. 183.

arbitrario"[80] no es, por el contrario, nada valioso y sí perjudicial a la causa del conocimiento exacto, pues pretende ser lo que no es, un instrumento de precisión, ocultando así la naturaleza de un verdadero instrumento de precisión: *su empleo exclusivo al servicio de los conceptos sintéticos.* En la medida en que un simbolismo arbitrario, basado en conceptos analíticos, se toma en serio, se oscurece la concepción de los verdaderos instrumentos de precisión y se disfraza la naturaleza alquímica del procedimiento. Tenemos aquí, pues, una fundamental falta de comprensión de la propia empresa del conocimiento, que no puede sino obstruir los esfuerzos para crear un instrumento de precisión para el pensamiento ético. Esta falta de comprensión debe ser considerada con toda la seriedad que se merece.

La falta fundamental de comprensión radica en el supuesto de que *se puede simbolizar algo que no se conoce.* Esto es como usar una vela en lugar de un faro.[81] En lugar de construir lenta y pacientemente, sobre la base de la perspicacia fenomenal, círculos de pensamiento cada vez más altos y más estrechos, hasta completar la estructura del faro y poner la señal luminosa en la parte superior, este procedimiento es como jugar en la playa, tomando unos cuantos guijarros aquí y allá, y luego, sin ninguna conexión orgánica con el problema y sobre la base de vagas analogías y paralelismo, encender una vela y darle el nombre de faro.

El procedimiento legítimo debe estar basado en un supuesto contrario al que parece hallarse en la base de los empeños simbólicos de Adams, Hall y otros similares: que *no se puede simbolizar lo que no se conoce.* De lo que no se puede hablar, se debe guardar —en símbolos— silencio. La razón es, simplemente, que un simbolismo no puede decir más de lo que se ha puesto en él. Si no se pone nada significativo en él, el simbolismo no puede dar nada significativo a su vez; y sólo puede vagar como un motor que no va a ninguna parte. La "perspicacia" analítica carece formalmente de valor. Y cualquier simbolismo basado en ella es, a lo sumo, taquigrafía. De tal suerte, la sustitución de paréntesis por corchetes, que hace Hall, no es lógica sino taquigrafía. Tal taquigrafía no es más significativa para la naturaleza del valor que los signos del Zodíaco para las estrellas. Está tan lejos de la axiología verdaderamente formal como la astrología de la astronomía.

Resulta que esto, tan obvio en la ciencia natural, es oscuro en la ciencia moral y social. En ésta, la verdadera significación de tales ejercicios seudoteóricos es puesta al descu-

[80] *Ibid.*
[81] Véase *La estructura del valor*, pág. 125.

bierto no por los científicos morales o sociales, sino por los científicos naturales, adiestrados en los métodos formales genuinos y sus aplicaciones.[82] En todos los casos, tales métodos genuinos se basan en una perspicacia original, perspicacia formal o sintética que penetra en el propio fenómeno. Sólo cuando se ha alcanzado tal perspicacia puede un simbolismo ayudarnos y darnos alas. Sin tal perspicacia *previa*, el simbolismo es tan dañino como útil es *con* ella. En el primer caso nuestras alas son plumas, y el axiólogo es un Ícaro que ciertamente arderá bajo el sol de Platón. En el segundo caso, nuestras alas son poderosos motores, y el axiólogo un Lindberg que atraviesa espacios desconocidos.

Un simbolismo analítico como el de Hall o el de Adams —o de los autores mencionados en la nota al calce 6— nunca tendrá buen éxito; ni lo tendrá tampoco ningún intento de manipulación simbólica en que se reconozca la ausencia de comprensión perspicaz del fenómeno. Esta severa conclusión, que es obvia sobre la base de nuestra distinción entre el conocimiento analítico y el sintético, la ilustraremos ahora, primero con un ejemplo contemporáneo y después con un ejemplo histórico real, no imaginario.

En la actualidad no sabemos nada acerca de los platillos voladores. Supongamos que aceptamos el supuesto de que el lenguaje relativo a los platillos voladores revelaría la naturaleza de éstos. Reuniríamos entonces todas las oraciones que han sido pronunciadas acerca de los platillos voladores, destilaríamos de ellas su estructura lógica, expresaríamos esta estructura en algunos símbolos y operaríamos con esos símbolos como si estuviésemos operando con la estructura de la naturaleza de los platillos voladores. Obviamente, no se nos tomaría en serio.

El mismo procedimiento, cuando se aplica al valor —acerca del cual tampoco sabemos nada—, se considera plausible.

[82] Cf. la crítica que hace E. T. Bell de una conocida teoría sociológica. Todo lo que dice Bell sobre el empleo de las "matemáticas" en la teoría en cuestión, es aplicable al empleo de la "lógica" en la axiología material de nuestro tiempo: "No existe una incomprensión más patética de la naturaleza y función de las matemáticas que el trillado cliché de que las matemáticas son una taquigrafía... La mera simbolización de cualquier disciplina no es ni siquiera una parodia respetable de las matemáticas... La teoría S tiene todavía que dar su primer paso hacia el simbolismo matemático generativo... Ningún abuso atolondrado del vocabulario matemático puede [por sí] transformar una teoría que todavía no es matemática en algo más sustancialmente matemático que un endeble juego de palabras matemático... No hay matemáticas en el libro." E. T. Bell, reseña de S. C. Dodd, *Dimensions of Society*, en *Amer. Sociol. Review*, VII, págs. 707-9, 1942. Sobre la naturaleza lógica del simbolismo taquigráfico, véase Juan David García Bacca, *Introducción a la lógica moderna*, Barcelona, 1936, págs. 37 *ss.*

Demos un paso adelante. Estáis errados, se nos podría decir, los platillos voladores tienen una estructura muy intrincada, que no puede ser descubierta en el lenguaje ordinario cotidiano, sino el de las ecuaciones matemáticas. Es preciso que formuléis esas ecuaciones, y entonces sabréis qué son los platillos voladores. Esto, por supuesto, es un gran avance; pero no nos hace adelantar gran cosa, pues coloca el carro delante de los caballos. Indudablemente, la naturaleza de los platillos voladores será revelada por la estructura de las ecuaciones que los explican. Podemos así, muy plausiblemente, definir un platillo volador como aquello que hace que una ecuación de platillo volador legítima, sea legítima. Pero ¿podrá el uso de reglas semánticas en el lenguaje ideal de los platillos voladores —la matemática aplicada, pongamos por caso— ayudarnos a adquirir una comprensión perspicaz de los platillos voladores? Hall cree, en el caso paralelo del valor, que "con muchas reservas, hasta cierto punto sí puede ayudarnos".[83] Obviamente, sin embargo, no puede. Pues, ¿cómo podría yo saber que cierta estructura —cierto conjunto de ecuaciones diferenciales, por ejemplo— se refiere a los platillos voladores, si no sé qué son los platillos voladores? Primero debo saber de qué estoy hablando, antes de poder hablar acerca de ello, mucho más si es en sentido técnico.

El caso del valor no puede ser diferente. Primero debo saber qué es el valor, antes de poder hablar acerca de él, mucho más si es en lenguaje técnico. ¿Cómo sabría yo que cierta estructura de oraciones —las normativas, digamos— se refiere al valor si no sé qué son los valores? El *suponer* que la estructura del valor resplandece a través de la estructura de ciertas oraciones, no es ni más ni menos justificado que el *suponer* que la estructura de los platillos voladores resplandece a través de la estructura de ciertos conjuntos de ecuaciones diferenciales.

Consideremos ahora el ejemplo histórico real. Platón sabía muy poco acerca de la constitución de la materia. Sin embargo, los pitagóricos habían mostrado que los números triangulares, 1, 3, 6, 10, 15, 21, etc., —números que podían ser representados en forma de triángulos—,[84] tenían propiedades muy peculiares. Especialmente el cuarto de ellos, el 10, no sólo era un triángulo, sino también la suma de los números triangulares precedentes. Por tanto, era el *tetractys* sagrado, el cuarto número triangular sagrado, en el que están contenidas todas las cosas. Obviamente, en consecuencia, era el pa-

[83] *What is Value?*, pág. 226.

[84] . .. .

trón arquetípico del universo. A partir de él, y a partir de la serie triangular en general, podrían generarse los cuatro elementos —fuego, aire, tierra y agua— y podían ser representados en términos de los cuatro sólidos regulares conocidos: el fuego como el tetraedro, el aire como el octaedro, la tierra como el hexaedro (o cubo) y el agua como el icosaedro. Y puesto que "el mundo debe ser sólido", como leemos en el *Timeo*, era una cuestión de sentido común[85] para Platón que la estructura del universo estuviera revelada en la estructura de los números triangulares.[86] No hay ninguna razón para que esto no haya debido ser así para Platón, pues él sabía acerca de la estructura de los números triangulares más o menos tan poco como lo que sabía acerca de la constitución de la materia; y se puede decir cualquier cosa acerca de lo que no se sabe, especialmente algo sobre lo que uno sabe igualmente poco.

Una vez más, esto es exactamente análogo al procedimiento de Hall. Existe tanta o tan poca razón para la creencia de Hall de que la normatividad esencial del valor y su estructura resplandecen a través de la estructura de las oraciones normativas, como la había para la creencia de Platón de que la "triangularidad esencial" de la materia y su estructura resplandecía a través de la estructura de los números triangulares. Ciertamente, la conjetura de Hall sería ingeniosa si tuviera tanta plausibilidad como la de Platón. Pues, siguiendo las pistas pitagórico-platónicas, Kepler descubrió la primera y segunda leyes de las órbitas planetarias. Es cierto que lo hizo sobre la base de los copiosos materiales empíricos de Tico Brahe; y fue esta base fenomenal la que le permitió triunfar donde Platón y otros numerólogos —aquellos que usaron el número sin base empírica— habían fracasado. De esto podemos concluir que una base fenomenal similar puede dar pertinencia valorativa a los empeños de nuestros logicólogos modernos —aquellos que usan la lógica sin base empírica—. Por otra parte, es preciso recordar que los fenómenos a menudo no son visibles, excepto para quien los busca; y sólo puede buscarlos eficazmente quien tenga el marco teórico correspondiente. Aunque todos los fenómenos de la vida moral se encuentran a nuestro alrededor, si carecemos del marco teórico comprehensivo sólo vemos porciones aisladas, y nuestros tra-

[85] *Timeo*, 56B

[86] En tiempos de Platón, el quinto sólido, el dodecaedro, ya había sido descubierto. Antes que arruinar la cuádruple armonía de los elementos, Platón encarecía al demiurgo que "lo utilizara para bordar los cielos de constelaciones" (*Timeo*, 55 C). El quinto sólido, en vez de ser otro elemento material, vino a ser la "quintaesencia" que regula el todo. Kepler hizo un uso impresionante de todo esto, tomando el dodecaedro como símbolo de los doce signos del zodiaco y, así, del universo mismo.

tados de ética, en vez de darnos el drama moral de la época,[87] están llenos de pequeñas anécdotas insignificantes y ejemplos vacuos del uso de imperativos, normativos, etc., que son o bien trillados —"Sed caritativos"— o bien triviales —"Agítese antes de usarse"—. Estos se hallan lejos de ser siquiera keplerianos. Y los descubrimientos de Kepler vinieron a ser significativos sólo después de haber sido combinados con las minuciosas investigaciones empíricas de Galileo, dentro del sistema empírico-teórico de Newton. Hay, pues, un largo trecho por recorrer para que los esfuerzos logicológicos —o logológicos— sean moralmente pertinentes... si alguna vez llegan a serlo. Pues la mayor parte de la numerología —simbolismo matemático sin base fenomenal— siguió siendo estéril e insignificante para el desarrollo de la ciencia. Resulta difícil ver por qué el caso habría de ser diferente con la logología —simbolismo lógico sin base fenomenal— en el desarrollo de la ciencia del valor.

La diferencia entre la numerología o la logología y la genuina construcción de sistemas es, entonces, que en la segunda existe una base fenomenal que se expresa sistemáticamente en símbolos, mientras que en las primeras la base fenomenal, y en consecuencia su expresión simbólica en una teoría consecuente, están ausentes. Tales símbolos no son, entonces, *nada más* que símbolos, porciones aisladas de notación fuera de toda matriz sistemática: jirones de niebla que se nos ofrecen como pedazos de tela. No es posible resolver, mediante la mera notación, problemas fundamentales en la filosofía moral, como tampoco es posible resolver de esta manera problemas fundamentales en la filosofía natural. Pero, en tanto que los alquimistas no contaban con antecedentes y tenían que recorrer su camino a ciegas, nosotros sí tenemos un antecedente: a saber, los alquimistas negativamente y sus sucesores científicos positivamente. Nuestro intento debe seguir el ejemplo de esos sucesores. Según existe en la actualidad, la filosofía moral sigue, metodológicamente, los procedimientos de los alquimistas y los astrólogos; y nuestros símbolos logológicos no tienen mayor pertinencia para el valor que los símbolos alquímicos para la materia o los astrológicos para las estrellas.

Fueron necesarios Galileo y Lavoisier para superar este tipo de pensamiento. Ellos lograron la superación mediante el descubrimiento, en los propios fenómenos, de las propiedades primarias que los hacen accesibles a la notación formal. Antes de ellos, las matemáticas se utilizaban al azar; y el procedimiento alquímico y astrológico bien podría definirse como el *empleo al azar de las matemáticas aplicadas a los conceptos*

[87] *La estructura del valor*, pág. 158.

analíticos. Galileo y Lavoisier hicieron claro que el instrumento de precisión de las matemáticas sólo puede utilizarse legítimamente cuando la disciplina en cuestión ha sido preparada para su empleo. Los alquimistas y los astrólogos, entonces, utilizaron el número prematuramente. Y tal uso prematuro de un instrumento de precisión es el procedimiento típico de la seudociencia; es como bisturí sin el conocimiento anatómico. Es charlatanería metodológica, sólo que el cuerpo que la sufre en nuestros días es el cuerpo político más bien que el cuerpo físico, como en los tiempos de Paracelso. El formalismo, entonces, no es ningún juguete; es una cosa seria. Y su empleo sin la preparación de la disciplina en cuestión no es menos irresponsable en la filosofía moral de lo que lo fue en la filosofía natural. No estamos sólo en la época de los alquimistas morales, sino también de los barberos morales.

Así, pues, ningún uso de las matemáticas es legítimo sino la aplicación a las propiedades primarias. Allí donde los fenómenos en cuestión no sean "resueltos" —en el sentido galileano— en tales propiedades, el uso de las matemáticas es un juego ocioso. No se puede utilizar legítimamente el número sin antes haber penetrado en la esencia de aquello que los números suponen *re*presentar. No puede haber isomorfismo entre los fenómenos y el simbolismo a menos que haya *morphé* fenomenal.

Lo que fue cierto en el caso de la filosofía natural, debe serlo en el caso de la filosofía moral. Las notaciones formales, ya sean numéricas o de símbolos lógicos, pueden ser aplicadas al valor sólo si el propio fenómeno de valor ha sido resuelto en propiedades primarias y definido en términos formales. Tal definición debe ser la verdadera labor del axiólogo, como siempre ha sido la del físico y la del químico. Sin esa penetración fenomenal, cualquier uso de la notación formal es un intento de recoger la cosechas sin haber sembrado la semilla: un procedimiento fundamentalmente erróneo e ilegítimo. Así, pues, se hace inevitable concluir que cualquier empleo de la notación formal con referencia al valor —a menos que se sepa qué es el valor en el sentido de haber descompuesto el fenómeno en sus propiedades primarias accesibles a tal notación—, es un juego estéril. Sólo cuando se ha ofrecido una definición del propio fenómeno de valor *en términos lógicos* puede utilizarse con alguna probabilidad de éxito la notación formal. Ésta sólo puede utilizarse, entonces, dentro de una teoría formal total del valor; y no sin ella o fuera de ella. Primero hay que construir el modelo lógico, la "lógica en miniatura" que explique el valor, del mismo modo que Galileo construyó el modelo geométrico, la "geometría en miniatura", que explicó el movimiento.[88] Es esta clase de modelo lógico el que se ha estado tratando de construir en la axiología formal.

La situación actual en la filosofía moral es, como en muchos otros aspectos, con respecto a la *naturaleza simbólica del valor*, precisamente análoga a la situación correspondiente en la filosofía natural. No faltaron, desde luego, críticos de los juegos algorítmicos de los seudofilósofos de la naturaleza, no sólo aquellos que, como Galileo, sabían la solución correcta, sino también aquellos, como Francis Bacon, que no la sabían, pero la adivinaron. Bacon expuso, contra los intentos de sus colegas naturalistas de omitir la etapa empírica, exactamente las mismas objeciones que nosotros exponemos.

Obviamente, el procedimiento de aplicar símbolos lógicos al valor es útil para la valoración sólo si la valoración es una cuestión de la lógica. Si lo es y cómo lo es, debe ser el primer problema que examinen los axiólogos *antes* de aventurarse a proponer un simbolismo del valor. Fue, precisamente, el uso prematuro de los instrumentos de precisión —ya fuera la lógica aristotélica o las matemáticas platónicas o, en general, cualquier separación de la teoría y la práctica— lo que Bacon objetó.[89] Su caracterización de la situación en la filosofía natural de su tiempo es bien aplicable a nuestra situación en la filosofía moral. Quienes han manejado la axiología "han sido o bien experimentadores o bien dogmáticos. Los experimentadores son como la hormiga: sólo recolectan y usan; los razonadores se parecen a las arañas, que hacen sus telas de su propia sustencia. Pero la abeja toma un camino intermedio: extrae su material de las flores del jardín y del campo; pero lo transforma y lo digiere mediante su propio poder. Similar a esto es la verdadera tarea de la filosofía, pues ni depende única o principalmente de los poderes de la mente, ni tampoco toma el material que extrae de la historia natural y de los experimentos mecánicos y lo acumula en la memoria, conforme lo encuentra, sino que lo acumula en la comprensión ya alterado y digerido. Por tanto, es dable poner muchas esperanzas en una liga más íntima y más pura entre estas dos facultades, la experimental y la racional (lo que nunca se ha hecho hasta ahora)".[90] No existe aún ninguna "liga" como ésta en la filosofía moral, por la doble razón de

[88] E. W. Hall, *Modern Science and Human Values*, págs. 105 *ss.*

[89] *Novum Organum*, Libro I, Aforismos XCV *ss.* Bacon nunca comprendió la diferencia entre este uso ilegítimo de las matemáticas y el empleo legítimo por parte de Copérnico y Galileo. Ninguno de éstos era como la *hormiga* empírica o la *araña* dogmática; pero sí eran especialmente Galileo, como la *abeja* industriosa y creadora de forma. (Aforismo XCV.)

[90] *Op. cit.*, Aforismo XCV.

que el material empírico no ha sido reconocido y el marco teórico no ha sido creado. La mayor parte de los axiólogos de nuestro tiempo son hormigas o arañas, o ambas cosas; saltan de los materiales seudoempíricos —el vocabulario popular del hombre de la calle— a conclusiones seudorracionales. Ésta es, precisamente, la contorsión de la "experiencia" y, por tanto, del pensamiento, a que se refería Bacon: "Hombres de saber, pero también ociosos y comodones, han tomado para la construcción o para la confirmación de su filosofía, ciertos rumores y vagas famas o aires de experiencia, y han concedido a éstos el peso de la ciencia legítima. Y *al igual que si algún reino o Estado fuese a tramitar sus concilios y sus asuntos, no a base de las cartas y los informes de los embajadores y mensajeros de confianza, sino de los rumores de la calle, así exactamente es el sistema de tratamiento introducido en la filosofía en relación con la experiencia.* Nada debidamente investigado, nada verificado, nada contado, pesado o medido, es dable hallar en [la axiología]; y lo que en la observación es vago e inconexo, en la información es engañoso y traicionero." [91] Lo que es investigado, verificado, contado, pesado o medido no es nada pertinente al asunto —el valor—, o cuando menos esta pertinencia no se investiga. De tal suerte, "no tenemos hasta la fecha ninguna filosofía [moral] que sea pura; todo está contaminado y corrompido: en la escuela de Aristóteles por la lógica, en la de Platón por la teología natural, en la segunda escuela de los platónicos, tales como Proclo y otros, por las matemáticas, *que sólo deben dar carácter definido a la filosofía natural, no generarla o darle origen.* De una filosofía [moral] pura y libre de mezclas, es dable esperar mejores cosas. Todavía no se ha encontrado a nadie con tal firmeza de mente y de propósito que se resuelva a barrer con todas las teorías y nociones comunes y a aplicar la comprensión, ya justa y serena, a un nuevo examen de los particulares. Así, sucede que el conocimiento [moral], según existe ahora, no es más que una masa desigual y mal digerida, compuesta de mucha credulidad y mucho accidente, y también de las nociones pueriles que en nuestros primeros tiempos adquirimos." [92] Fue esta clase de método la que condujo, por una parte, a los juegos numéricos de los adversarios escolásticos de Galileo y, por otra, a las maquinaciones de los herméticos.

Hoy afrontamos exactamente los mismos peligros de extraviarnos en la axiología por cualquiera de estos dos caminos. Por esta razón es de tan fundamental importancia tener claridad acerca de la verdadera dirección: la sustitución de los con-

[91] *Op. cit.*, Aforismo XCVIII (cursivas nuestras).
[92] *Op. cit.*, Aforismos XCVI, XCVII.

ceptos analíticos por los sintéticos, de los categóricos por los axiomáticos. De lo contrario, seremos incapaces de abrirnos camino a través de la selva que es la filosofía moral de hoy, llena de las hormigas que son los empíricos seudocientíficos —desde los positivistas y materialistas hasta los simbolistas logólogos— y de las arañas del dogmatismo —desde los constructores analíticos de "sistemas" hasta los moralistas teológicos e ideológicos.

Recordemos, como resumen, las famosas palabras de Bacon sobre los axiomas intermedios que todo axiólogo debe recordar antes de remontarse, aun tentativamente, a la estratósfera del simbolismo: "A la comprensión no debe... permitírsele saltar y volar desde los particulares hasta los axiomas remotos y de casi la más alta generalidad... y, tomando pie en ellos como verdades inconmovibles, proceder a probar y formular los axiomas intermedios mediante la referencia a aquéllos; lo cual ha sido la práctica hasta ahora; habiendo sido llevada la comprensión por ese camino, no sólo por un impulso natural, sino también por el uso de la demostración silogística entrenada y avezada a tal uso. Pero entonces, y sólo entonces, podremos poner esperanzas en las ciencias, cuando en una justa escala de ascenso y mediante pasos ininterrumpidos y continuos, nos elevemos de los particulares a los axiomas menores; y luego a los axiomas intermedios, uno encima del otro; y por último a los más generales. Pues los axiomas más bajos difieren apenas de la mera experiencia, en tanto que los más altos y más generales (que ahora tenemos) son conceptuales y abstractos y sin solidez." [93] Para darles solidez es preciso que sean sintéticos y no analíticos —algo que Bacon no vio claramente— y para ser sintéticos deben estar profundamente anclados en el fenómeno —y esto sí lo vio claramente—. Así, de igual manera que los contemporáneos de Bacon en la filosofía natural trataron de volar antes de saber andar, nuestros contemporáneos en la filosofía moral tratan de pilotear aviones supersónicos antes de resolver las ecuaciones más elementales de la aerodinámica. Su "comprensión no debe ser dotada de alas, sino más bien sujeta con pesas".[94] Sin embargo, las pesas —y las medidas y las clasificaciones y demás instrumental empírico— tienen su propio regulador en la axiología. El axiólogo perito tiene que navegar entre los dos peligros del seudologicismo y del seudoempirismo.

Es este último el que vamos a examinar ahora.

[93] *Op. cit.*, Afor. CV. Cf. Goethe: "Saltar, en la reflexión, de lo singular inmediatamente a lo universal es el error de los espíritus débiles." (*Naturwissenschaftliche Schriften, Gedenkausgabe der Werke, Briefe und Gespräche*, Zurich, 1949, tomo 17, pág. 705.)
[94] Bacon, *loc. cit.*

CAPÍTULO 6

LA MEDICIÓN DEL VALOR

Un gran peligro para el analista consiste en *usar su método allí donde no hay síntesis.* Su trabajo es entonces un verdadero trabajo de las Danaides... Todos sus esfuerzos se harán más entorpecedores para él mientras más aumente el número de sus observaciones.

GOETHE

Señores: lo que les pido, en cuanto maestros de ética, no es saber cómo usa la gente una palabra ni tampoco qué clase de acciones aprueban que el uso de la palabra 'bueno' pueda ciertamente implicar; lo que quiero es conocer simplemente qué *es* "bueno"... No nos importa si llaman 'gut' o 'bon' o ἀγαθός a esas cosas que dan a entender con 'caballo', 'mesa' o 'silla'; lo que deseamos saber es por qué las llaman así.

G. E. MOORE[1]

1. REALIDAD ANALÍTICA Y REALIDAD SINTÉTICA

UNA CIENCIA del valor tiene que ocuparse del valor. Pero el valor, para tal ciencia, no es meramente lo que se entiende por valor en la vida ordinaria: los fenómenos del valor. El valor del que se ocupa la ciencia del valor es primordialmente aquel *concepto* mediante el cual pueden *entenderse* los fenómenos del valor; es "valor" más bien que valor; valor formal más bien que valor material. Del mismo modo, la clase de "naturaleza" que trata la ciencia natural es, antes que nada, aquel *concepto* mediante el cual pueden *entenderse* los fenómenos naturales; es "naturaleza" —"energía", "masa, etc.—, más bien que naturaleza, energía o masa: naturaleza formal más bien que naturaleza material.

Los conceptos que permiten la investigación *científica* de un campo de experiencia son los conceptos sintéticos y axiomáticos, lógicamente diferentes de los conceptos analíticos categoriales de la filosofía. La diferencia *lógica* entre filosofía

[1] Goethe, *Analyse und Synthese, op. cit.*, tomo 16, pág. 890; George E. Moore, *Principia Ethica*, pág. 11.

y ciencia se manifiesta *prácticamente* en la diferencia entre un mundo científico y un mundo filosófico. La Edad Moderna se halla caracterizada por la ciencia *natural*, con sus creaciones tecnológicas y sus sueños realizables, como, por ejemplo, viajes interplanetarios, en tanto que la Edad Media se caracterizó por la *filosofía* natural, con sus ideas alquímicas y astrológicas, con sus sueños irrealizables, tales como la piedra filosofal y la fuente de juventud. La razón de que los sueños científicos sean realizables y los filosóficos no, se halla en el hecho de que los sueños científicos consisten en propiedades primarias, mientras que los sueños filosóficos consisten en propiedades secundarias. Un campo de experiencia no podrá ser aprehendido intelectualmente, antes de ser aprehendido en su naturaleza primaria más bien que secundaria, y sólo hasta entonces tal campo de experiencia será susceptible de una posible transformación práctica. En el tránsito de una edad filosófica a una científica, hay un periodo de transición donde las propiedades primarias y las propiedades secundarias todavía no se encuentran claramente distinguidas y donde el método de medición —dominio exclusivo de las propiedades primarias— se aplica a las propiedades secundarias. El resultado de tal confusión es un pensamiento híbrido que ni es ciencia ni es filosofía, como vemos que lo fueron el sistema cósmico de Tico Brahe o la teoría del flogisto en la historia de la ciencia natural.

Podemos decir que, con respecto a la teoría del valor, nos encontramos actualmente en tal periodo de transición. Queremos medir el valor, y aún no comprendemos la naturaleza de las propiedades primarias del valor que constituyen la única garantía para la legitimidad de tal medición. Aplicamos el método de medición a propiedades secundarias del valor, y, como resultado, obtenemos híbridos axiológicos. Y, claro, como no conocemos el método correcto de medición valorativa, vemos equivocadamente en estos híbridos a criaturas legítimas de la axiología.

El presente capítulo se propone investigar las condiciones de la medición del valor, así como distinguir entre las características de la medición legítima y la ilegítima del valor.

Así como la naturaleza "empírica" del hecho es diferente cuando se la ve a la luz de la *ciencia* natural y cuando se la ve a la luz de la *filosofía* natural, así la naturaleza "empírica" del valor es diferente cuando se la ve a la luz de la *ciencia* del valor y cuando se la ve a la luz de la *filosofía* del valor. Los conceptos sintéticos de la ciencia del valor crean un nuevo mundo de fenómenos de valor que tienen poco que ver con los producidos por los conceptos analíticos de la filosofía del valor, excepto que se refieren al mismo sustrato ontológico. En

la naturaleza la gente siguió lanzando objetos después de Galileo, al igual que los había lanzado antes, pero después de él sabían que tales objetos, en su trayectoria, describían una parábola. El resultado de esto fue la creación de un nuevo mundo de fenómenos naturales, basados en conceptos sintéticos más bien que analíticos: se lanzaron cosas nuevas y diferentes, incluyendo bombas. En la valoración, la ciencia del valor llevará a nuevos valores, los cuales podrán quizá contrarrestar las nuevas cosas que se lanzan.

Es, pues, fundamentalmente importante el reconocer la distinción entre la realidad de valor analítica y la sintética, la filosófica y la científica; el confundir dichas realidades acarrea graves consecuencias. Así, hoy en día se comete un tremendo error al considerar como "científica" una realidad de valor que sólo es el producto de conceptos analíticos. El basar sobre tal realidad los procedimientos de la ciencia social empírica, tales como las mediciones, las estadísticas, etc., es tan falaz como construir operaciones lógicas sobre ella. Si el segundo procedimiento es seudológico, o "logológico", el primero es seudoempírico o "empirológico". Ambos son igualmente nocivos para la verdadera comprensión del valor. Ambos pretenden ser lo que no son: el seudoempirismo, especialmente, pretende ser científico; y así oscurece del lado de lo empírico, la visión del valor al igual que la seudológica lo hace del lado de la teoría. En particular, el seudoempirismo pretende realizar la actividad científica central, o sea la de la medición empírica. Puesto que la medición constituye el corazón mismo del método científico y la médula misma de la relación entre la intensión y la extensión sintéticas, es de capital importancia ver claramente que sólo podemos medir con conceptos verdaderamente lógicos y no seudológicos, sintéticos y no analíticos.

2. La medición del valor analítica y sintética

Recordemos, entonces, cómo fue introducida la medición en la filosofía y qué revolución provocó; cómo destronó a la autoridad de la abstracción sensorial y entronizó la de la construcción intelectual. Los súbditos del nuevo dominio vinieron a ser las propiedades primarias, completamente desconocidas hasta entonces; y las propiedades del antiguo régimen, las secundarias, fueron lanzadas al exilio para quedar, desde entonces, en manos de los filósofos en asuntos morales y de los chiflados en asuntos naturales. Galileo comprendió perfectamente bien la naturaleza de su nuevo método: su nueva ciencia no se ocupaba en absoluto de las cosas o de los acontecimientos del mundo sensorial ordinario; los objetos de la nueva ciencia eran construcciones intelectuales, formaciones para mediciones, configuraciones de cualidades mensurables, y no otras. Él hizo meridianamente clara la distinción entre las cualidades primarias y las secundarias; y es esta distinción la que determina la naturaleza exacta de la medición. Esta distinción, como hemos mencionado, es la misma que existe entre los conceptos sintéticos y los analíticos, sólo que desde el lado del asunto más bien que desde el de la teoría de la ciencia. Como se ha mostrado en otro lugar,[2] el valor no sólo es el análogo intensional del número,[3] sino que en la *aplicación del valor* la axiología sigue el método de Galileo en la *aplicación del número*: mide el valor.[4]

La medición no es otra cosa que la aplicación de las series numéricas, en forma apropiada, a un fenómeno. Lo principal aquí es la condición "en forma apropiada". Obviamente es imposible medir la longitud con una báscula, el peso con una vara, o la virtud con un termómetro (aun cuando algunos emotivistas casi incurren en esto). Ni siquiera podemos medir una circunferencia con una vara; es preciso usar una cinta. En otras palabras, cada fenómeno debe tener el instrumento de medición adecuado a su naturaleza particular. Pero la naturaleza de la propia medición es siempre la misma: la aplicación de las series numéricas al fenómeno. *El correlato de esta situación se llama una cualidad primaria*: *la capacidad de un fenómeno para ser medido.*

El problema de la medición del valor de los fenómenos es, entonces, igual a cualquierr otro problema de medición: el problema no consiste en determinar si se aplican o no las series numéricas, sino en *cómo* aplicarlas. El problema es la norma de criterio de la medición y su dimensión: ¿Qué es lo que es al *valor* de una cosa lo que, digamos, el metro a la *longitud?* ¿Y qué es lo que está *contenido* en esta norma de criterio como el centímetro está contenido en el metro? La respuesta, a la luz de una teoría sintética, es tan simple como complicada —en verdad irresoluble— lo es en cualquier teoría que use conceptos analíticos.

La axiología formal, tomando como punto de partida el axioma de que el valor de una cosa es el sentido de la cosa, y que la cosa tiene sentido en el grado en que posee las propiedades contenidas en su concepto define el valor como *cumplimiento del significado.* El significado —o la intensión— del concepto de una cosa es entonces al valor, lo que la vara

[2] Para detalles, véase *La estructura del valor,* Cap. II.
[3] *La estructura del valor,* págs. 85 *ss.*
[4] *Op. cit.,* págs. 289 *ss.* También *Cuadernos Americanos,* No. 100, págs. 196 *ss.*

del metro es a la longitud: la norma de medida. Y lo que se halla contenido en la intensión como los centímetros en el metro, son las notas que definen el concepto. El valor de una cosa se mide, según la posesión, por la cosa, de las propiedades que corresponden a las notas contenidas en el concepto adecuado, así como la longitud de la cosa se mide según la posesión, por la cosa, de los centímetros que corresponden a las unidades contenidas en la medida métrica adecuada (cinta, vara, etc.). Una cosa es valiosa en el grado en que posee las propiedades notificadas por su concepto. "Bueno", "malo", etc., *son palabras para medir valores*, como "metro", "gramo", "segundo", son palabras para medir longitudes, pesos y tiempos.

En su uso axiológico, el significado lógico aparece en dos funciones: en su función lógica, como intensión de un concepto, es un conjunto de predicados analíticos; pero en su función como norma de medida de un valor es un conjunto de términos sintéticos: ya que la función de medir es la *definición* del término sintético. Como unidades de medida axiológica, los predicados analíticos del concepto de la cosa se vuelven así términos sintéticos.

Tal noción de la medición del valor es fundamentalmente diferente de aquella otra que usa predicados analíticos *analíticamente*. Supongamos que al valor se le define como placer. ¿Cuál sería, entonces, la norma de criterio para el placer? Bentham,[5] Hutcheson[6] y otros en la historia de la ética han propuesto los cálculos correspondientes. Ellos han expresado así su convicción de que el valor es medible. Pero sus esfuerzos fueron vanos y comparten con intentos similares, en la historia de la ciencia natural, los rasgos típicos de la aplicación de conceptos analíticos analíticamente: la vaguedad de estos conceptos no es remediada, sino extendida; y el número, lejos de elevar al fenómeno a la esfera de la precisión, es degradado él mismo a la esfera de la vaguedad. La matemática se convierte así en numerología. Esta confusión de la precisión sintética con la vaguedad analítica produce los típicos resultados seudocientíficos cuyos aspectos "teóricos" discutiremos ahora. Históricamente, este procedimiento, en la alquimia y la astrología, trajo consigo toda la superstición, la pomposidad escolástica, el trágico descarrío de la vida que dominaron en la Edad Media y que vinieron a ser reconocidos como tales sólo después de que se hubo creado la nueva ciencia de los concep-

[5] Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Cap. IV. Selby-Bigge, *British Moralists*, Oxford, 1897, Vol. I, págs. 356 *ss.*

[6] Francis Hutcheson, *An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good*, Sec. III, ix: "un canon universal para computar la moralidad de cualquier acción". Selby-Bigge, *op. cit.*, páginas 110 *ss.*

tos sintéticos. En la actualidad, no sólo la teoría axiológica, sino también la mayor parte del resto de lo que era filosofía moral, especialmente la mayor parte de la "ciencia" social, tiene esta condición seudocientífica: utiliza al número para servir a la vaguedad analítica. Bien puede decirse que esta confusión seudocientífica es el *rasgo característico de las disciplinas sociales de nuestros días;* y el catastrófico manejo de nuestros asuntos sociales es el resultado necesario.

Para la teoría axiológica, seguir los métodos de la ciencia social de hoy —en virtud de su carácter supuestamente "empírico"— equivale a saltar de la sartén de la confusión metodológica al fuego. "Es sumamente significativo que... las concepciones mágicas, a las cuales no toleraríamos en la física o en la biología, persistan aún en las ciencias sociales y políticas."[7] "La pasión de cuantificar toda clase de datos cualitativos se ha manifestado en muchos campos: en la medición de las intensidades y cualidades de las creencias, las emociones, la inteligencia, las ideologías, las actitudes y la opinión pública; en las teorías cuantitativas del 'análisis factorial'; en la construcción de 'modelos matemáticos'; y en la exploración de métodos generales para traducir correctamente cualidades nométricas a cualidades graduables por escala... Si las cualidades cuantificadas tienen unidades, pueden ser medidas o sometidas a escala, y las medidas pueden ser expresadas en números. Si las cualidades sometidas a escala no tienen unidades, no pueden ser medidas y sometidas a escala en forma adecuada. Si, a pesar de esto, las 'cualidades sin unidad' son cuantificadas, las medidas resultantes serán con toda probabilidad ficticias y no reales, estarán arbitrariamente superpuestas a los fenómenos en lugar de que den medidas objetivas de éstos... Allí, donde no hay unidades y números, todas las fórmulas y ecuaciones son nulas o bien representan una clasificación, un pesar y un contar subjetivos por parte de los devotos de una cuantificación fuera de propósito".[8]

La cuantificación está fuera de propósito porque los científicos sociales en cuestión no hacen lo que hizo Galileo: penetrar en los fenómenos y "resolverlos" en sus cualidades

[7] Henry M. Pachter, *Magic into Science: The Story of Paracelsus*, Nueva York, 1951, pág. 329. Anatol Rapoport, *Strategy and Conscience*, Nueva York, 1964.

[8] Pitirim Sorokin, *Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences*, Chicago, 1956, págs. 122 *ss.* Aunque la crítica de Sorokin se hace desde un punto de vista similar al que critica —su propia teoría usa conceptos analíticos—, y aunque él no analiza la falacia *lógica* cometida por los "numerólogos" modernos, su confusión de procedimientos analíticos y sintéticos, esta crítica debe ser leída por todo aquel que desee abolir la seudociencia analítica para darle paso a la genuina ciencia sintética en las disciplinas sociales y morales.

primarias. Ellos más bien dejan a los fenómenos como están, usan sus conceptos analíticos cotidianos y aplican las matemáticas, no a su esencia, sino a un común denominador arbitrario, generalmente obtenido mediante cuestionarios. En otras palabras, los científicos sociales empíricos tratan de descubrir "valores" mediante la manipulación, estadísticamente y de otras maneras "científicas", de materiales que son científicamente defectuosos. Estos materiales no tienen casi nada que ver con el asunto de la investigación y constituyen seudomateriales, tema de estudio seudoempírico, que circula como si fuera la cosa legítima. Es como el procedimiento de nuestro Galileo ficticio que trató de descubrir las leyes del movimiento enviándoles a las personas en movimiento cuestionarios acerca de sus sensaciones, "evaluando" luego tales cuestionarios para ofrecer sus resultados como las "leyes del movimiento". Este uso del método matemático es, desde luego, tan ilegítimo como cualquier otro sobre bases analíticas.

Nuevamente debemos repetir que los procedimientos numéricos no pueden aplicarse legítimamente a menos que los fenómenos sean descompuestos primero en sus constituyentes primarios, las unidades cuantificables. Cuando "las áreas de actitudes de opinión que se dicen son graduables por escala se examinan cuidadosamente, se descubre que su graduabilidad se debe, no a unidades o jerarquías objetivamente existentes en los fenómenos estudiados, sino al hecho de que, en sus cuestionarios, los autores han ordenado arbitrariamente la graduabilidad de las preguntas. Sus preguntas no piden únicamente respuestas positivas o negativas, sino respuestas jerarquizadas en términos de 'muchísimo', 'algo' o 'poco', o incluso en mayor detalle. Habiendo predeterminado las respuestas al jerarquizarlas en esta forma, los autores sencillamente cuentan el número de respuestas en cada jerarquía y así obtienen su 'jerarquización' o 'graduabilidad' de diversas intensidades de tal o cual opinión, creencia, emoción, deseo o actitud. En sus respuestas ellos obtienen exactamente aquellas jerarquías, unidades o intensidades que ponen en sus preguntas. Ésta es una graduabilidad ficticia, creada y superpuesta a los fenómenos mediante el acto libre del investigador".[9]

Encontramos este tipo de procedimiento no sólo en la psicología,[10] la psicología social, la sociología, etc., sino también en la teoría del valor. Toda clase de "modelos matemáticos" son ofrecidos como análisis de valoraciones —basados usualmente en los conceptos analíticos de "selección", "preferencia", etc., sin un examen de la naturaleza de *valor* de estos conceptos, en los cuales, sin embargo, se funda toda la discusión. Usando "escalas" de respuestas —"7. Me gusta mucho". "6. Me gusta bastante", hasta "1. Me disgusta mucho"—, cualquier clase de material, desde el "Nirvana" hasta "orinarse en los pantalones" es presentado a la escala —el contestador—, y las respuestas son tabuladas, correlacionadas, alternadas de acuerdo con las reglas de las estadísticas, etc. Sin embargo, todo lo que los resultados pueden llegar a mostrar es el *porcentaje de ciertas respuestas a ciertas preguntas.* Determinar si esos resultados son pertinentes al *valor* —o en general al asunto bajo investigación— y cómo son pertinentes, es cuestión de la definición del valor —o del asunto bajo investigación—, y tal definición usualmente se rehuye.

Examinemos un planteamiento contemporáneo de los más avanzados, el estudio de Charles Morris, como representativo de toda la literatura de las "mediciones del valor": "El término 'valor' es una de las Grandes Palabras, y, al igual que el de otras palabras semejantes ('ciencia', 'religión', 'arte', 'moralidad', 'filosofía'), su significado es múltiple y complejo. No es necesario, para nuestros fines actuales, tratar de definirlo, en el sentido estricto de dar las condiciones suficientes y ne-

[9] Sorokin, *op. cit.*, págs. 123 *ss.* Sorokin menciona, como ejemplo, la medición de la intensidad del miedo mediante cuestionarios en los que se preguntaba a los soldados cuántas veces habían experimentado, bajo fuego, reacciones como "palpitaciones violentas del corazón", "malestar en el estómago", "sudor frío", "vómito", "incontinencia urinaria", etc., y objeta con razón que la frecuencia de la manifestación de los síntomas de miedo —"A menudo / Algunas veces / Nunca / Ninguna respuesta"— no es una medición de las intensidades de miedo. "Del hecho de que el catarro común ocurra con mucha mayor frecuencia que el cáncer, no se deriva que el catarro común sea una enfermedad más grave que el cáncer. Del hecho de que sólo un 9 por ciento de los soldados 'se orine en los pantalones', en tanto que un porcentaje mayor vomite durante la experiencia del miedo, no se deriva que uno de estos dos fenómenos sea una forma de miedo más grave que el otro. Estas consideraciones revelan que la escala de síntomas de miedo de los autores no es una escala de las intensidades de diversas manifestaciones de miedo." (Sorokin, *op. cit.*, pág. 127. Los autores son L. Guttman y P. F. Lazarsfeld, en *Studies in Social Psychology in World War* II, vol. IV: *Measurement and Prediction*, Princeton, 1950). Los procedimientos en cuestión no son "matemáticos", aun cuando utilizan números. Un estudio bien conocido, "Sociology Learns the Language of Mathematics", de Kaplan, tiene mal puesto el título y es injustificablemente optimista. Los lemas de Newman que le sirven de epígrafe son extraordinariamente exactos: "Nunca es tarde para aprender. —Con el saber preciso para citar mal.— Byron." A. Kaplan, "Sociology Learns the Language of Mathematics", en J. R. Newman, *The World of Mathematics*, Nueva York, 1956, págs. 1294-1313).

[10] "Factores" tales como "timidez" "emocionalismo", "masculinidad", "viveza", etc., no son definidores científicos —sintéticos— de las "dimensiones" de la personalidad, sino vagas conjeturas analíticas expresadas en la forma seudomatemática de "variables". "Los factoristas tienen el hábito de representar a los 'factores' individuales mediante letras simbólicas. Si estas letras se tomaran como algo más que abreviaturas convenientes, su uso sería injustificado". W. H. Werkmeister, *A Philosophy of Science*, Nueva York, 1940, pág. 416.

cesarias para la aplicación del término... La cuestión... es un problema en la teoría general del valor, y una discusión adecuada del asunto nos llevaría demasiado lejos."[11] Es posible que todo valor tenga que ver con la preferencia: "La conducta preferencial definiría entonces el campo del valor, y los diversos empleos del término 'valor' serían explicados no como referentes a diferentes entidades (diferentes 'valores'), sino como delineantes de diferentes aspectos del campo del valor. En el grado en que esto se pudiera hacer, la axiología (la teoría del valor) vendría a ser, como la ciencia de la conducta preferencial, parte de la ciencia general de la conducta. El que la teoría del valor pueda o no concebirse así no está bajo consideración directa en este estudio. Pero se cree que los resultados de la investigación le presten apoyo".[12] En otras palabras, no sabemos qué es el valor, pero procedemos a base de la suposición de que es conducta preferencial.

Obviamente este procedimiento, y el aparato acompañante de cifras y más cifras —hasta dos y más decimales—, tiene valor *para la valoración* sólo si la valoración *es* una cuestión de preferencia, y éste debe ser el problema fundamental por examinar *antes* de que se haga un estudio detallado de preferencias bajo el título de un estudio sobre los *valores*. Esto presupondría una discusión de la falacia naturalista de Moore —nuestra falacia moral, la de confundir el género "valor" con una de sus especies— y por qué ésta puede ser cometida; una prueba de que la gente siempre prefiere lo que es mejor y nunca lo que es peor; una definición de "mejor", "peor", etc., en suma, una fundamentación sólida del procedimiento propuesto. En lugar de eso, todos estos problemas de la teoría del valor son omitidos, y una investigación de la preferencia se inicia como si fuera una investigación de los valores. De tal suerte tenemos el uso de un instrumento de precisión en un asunto que no ha sido "resuelto" —en el sentido galileano— y examinado antes con cuidado y penetración, el uso del bisturí sin un estudio de anatomía. En lugar de descubrir las cualidades primarias y de convertir el fenómeno en un tema de conceptos sintéticos, todo lo que se está haciendo es descomponer los conceptos analíticos, más o menos arbitrariamente, en sus constituyentes igualmente analíticos. Así se descompone, por ejemplo, "*miedo*" en diez síntomas, desde "palpitar violento del corazón" hasta "vómito", "pérdida de control intestinal", y "sensación de rigidez",[13] o "*buena vida*" en trece "modos de vida", desde "conservar lo mejor

[11] Charles Morris, *Varieties of Human Values*, Chicago, 1956, págs. 9, 12. Cf. Aristóteles, *Etica*, libro I, Cap. 6.
[12] Morris, *op. cit.*, pág. 12.
[13] Guttman-Lazarsfeld, *loc. cit.*

que el hombre ha logrado" hasta "meditar sobre la vida interior", "acciones casuales y osadas" u "obediencia a los fines cósmicos";[14] y luego, en lugar de atenerse a esos fenómenos y continuar el proceso del análisis hasta la *definición* analítica, y de ahí hasta la definición sintética, como lo hace la ciencia,[15] detener el proceso del análisis y preguntar a la gente qué piensan de todo el asunto. El procedimiento correspondiente en la ciencia natural sería, obviamente, en lugar de continuar el análisis de los síntomas físicos —digamos del "mal intestinal"—, preguntar a los pacientes qué piensan sobre ellos, tabular, correlacionar, alternar las preguntas y dar al resultado el nombre de ciencia de la gastroenterología. De esa manera, obviamente, la ciencia médica nunca habría alcanzado su actual situación de precisión química, sino que habría permanecido en el nivel del charlatán medieval; y da la casualidad de que la lista de síntomas de miedo de Guttman-Lazarsfeld encaja igualmente bien con los del mal estomacal y podría representar bien el conocimiento total de un barbero medieval sobre este mal. Lo que hizo progresar a la ciencia médica fue la penetración, por parte de los experimentadores y los pensadores con espíritu de dedicación, en el fenómeno mismo y no en las ideas de la gente acerca de éste. El científico no puede renunciar a la empresa científica: al método galileano de *intuición* y *resolución, demostración* y *experimento*, a penetrar en el fenómeno y descubrir la forma lógica de sus elementos primarios; a la deducción puramente formal de todas las consecuencias a partir de esta forma; y a la verificación de los resultados mediante el experimento.[16]

No hay razón por la que el conocimiento del valor no deba seguir este modelo de toda precisión cognitiva. Así, pues, dejar el análisis del fenómeno en su punto más bajo y abandonarlo en manos de la gente —a fin de tabular las cosas que la gente dice— es tan ilegítimo en la filosofía moral como lo sería —como lo fue, de hecho— en la filosofía natural. Las habladurías callejeras, para decirlo en palabras del Gran Canciller Bacon, las tonterías que la gente tonta dice, para decirlo en palabras de Lord Russell, no se vuelven científicas al ser tabuladas o al ser puestas en forma de modelos geométricos o de otra índole, no importa cuán "científicos" parezcan esos modelos.[17] La forma de la ciencia necesita el contenido de la ciencia, de igual modo que la concha del caracol necesita

[14] Charles Morris, *op. cit.*, pág. 1.
[15] *La estructura del valor*, págs. 133 *ss.*
[16] Cf. Edwin A. Burtt, *The Metaphysical Foundations of Modern Science*, Londres, 1932, págs. 70 sigs.; New York, 1954, pág. 81. Buenos Aires, 1960, pág. 87.
[17] Por ejemplo, el modelo de la "estructura de los valores" en Morris, *op. cit.*, pág. 148, que se parece sospechosamente al de una molécula.

al caracol. Llenar la concha con una medusa no serviría de nada, o, para parafrasear a Kant y a Collingwood, el contenido sin forma es barbarie, y la forma sin contenido es diletantismo.[18]

El contenido de la ciencia del valor es el *valor*, y nada más. No es emociones, actitudes, preferencias, gustos, ni tampoco lo que la gente opina sobre éstos. Es el fenómeno del valor el que debe ser penetrado por el axiólogo; y quien lo ha penetrado más profundamente hasta la fecha es G. E. Moore. Veamos, entonces, cómo se presenta la medición del valor a la luz de la axiología formal deducida de Moore, y comparémosla con el estudio empírico de Charles Morris sobre la significación del término de valor "bueno".[19] Veremos cuánto se acerca el planteamiento analítico al sintético, y, sin embargo, cuán profundo es el abismo que los separa.

3. La "medición del valor" analítica

Como ya hemos visto, la medida del valor en la axiología formal es el significado de la cosa en cuestión, considerado como un conjunto de notas. La cosa tiene valor en el grado en que posee las propiedades significadas por las notas. El significado tiene, así, un doble aspecto: el lógico de representar la comprensión conceptual de la cosa y el axiológico de servir como medida del valor de la cosa. En el primer sentido, el significado es analítico, en el segundo sentido es sintético. Es decir, en este caso el significado analítico se entiende sintéticamente; las propiedades susceptibles de medición por su propia comprensión.[20]

Morris ve este doble aspecto del significado —el lógico y el axiológico—, pero lo entiende analíticamente más bien que sintéticamente: sus expresiones analíticas para los dos aspectos son: "significación" y "significancia". "La palabra 'significado' tiene dos caras. Si preguntamos cuál es el significado de la vida, puede que deseemos una definición de la palabra 'vida', o puede que estemos buscando sabiduría para la conducta en la vida. Los problemas acerca del significado, oscilan ambiguamente entre los dos polos de significación y significancia, de signo y valor. Esta ambigüedad causa dificultades, y el pensamiento contemporáneo ha creído conveniente separar lo que el dios del lenguaje ha unido. Pero las ambigüedades tienen sus méritos, y ésta constituye una invitación

[18] Collingwood: "Asunto sin estilo es barbarie; estilo sin asunto es diletantismo."

[19] *Varieties of Human Values*, págs. 144-170; *The Language of Value*, Ray Lepley, ed., Nueva York, 1951, págs. 58-76.

[20] Véase *La estructura del valor*, págs. 289 sigs.

a explorar la relación entre significación y significancia que la existencia de la ambigüedad sugiere."[21] Morris distingue así entre la significación y la significancia de los dos términos, su carácter de *signo* y su carácter de *valor*. Por significación de un signo él quiere decir "las propiedades que algo debe tener para que el signo le sea aplicable... Así, si una persona aplica el término 'plátano' a un objeto si, y sólo si, el objeto tiene las propiedades *a*, *b* y *c*, entonces el conjunto de propiedades *a*, *b* y *c* constituye para esa persona la significación del término 'plátano'. En este caso, si le dicen que sobre su escritorio hay un plátano, la persona esperará encontrar allí... un objeto con esas propiedades. Desde el punto de vista de este criterio para la significación es posible descubrir en principio, y frecuentemente en la práctica, mediante métodos objetivos, la significación que un signo tiene para un individuo o grupo de individuos."[22]

Morris utiliza este análisis de la significación para determinar la significación de palabras como "bueno" y "malo". "Estas palabras no significan meramente *en un contexto de* significancia; ellas significan la significancia directamente." Él llama a estos signos, signos apreciativos. La manera en que ellos "significan la significancia" es un problema que él trata de resolver mediante un experimento. Hay tres posibilidades principales, dice él, en lo que toca a la significación de los signos apreciativos. "Presumiendo que los signos apreciativos sí significan, la determinación de su significado puede implicar *a)* referencia sólo al objeto frente al cual se reacciona y no al actor, *b)* referencia sólo al actor y no al objeto frente al cual se reacciona, o *c)* referencia tanto al actor como al objeto frente al cual se reacciona. Estas tres posiciones pueden ser llamadas las posiciones *objetivista*, *relativista* y *relativista objetiva*."[23] Su experimento ha de determinar cuál de estas posiciones es la correcta.

El experimento se basa en una correlación de expresiones de gusto y expresiones de bondad. A los sujetos se les mostraron reproducciones a color de ciertas pinturas, y se les pidió que indicaran qué tanto les *gustaba* cada pintura, escri-

[21] *The Language of Value*, pág. 58. Los términos "significación" y "significancia" son más bien analíticos que sintéticos, desarrollados más bien mediante el análisis categorial que mediante la síntesis axiomática. El "sistema" semántico de Morris (véase el epígrafe de *Varieties of Human Values*) no es un sistema en el sentido axiomático. Esto es especialmente claro con respecto al significado de "significancia", que no tiene conexión ni sistemática ni de ninguna otra clase, con "significación". Véanse págs. 63 *s*. También nota 53 de este capítulo. Sobre la ambigüedad del significado compárese Daniel Christoff, pág. 214 del presente libro.

[22] *The Language of Value*, págs. 59 *s*.

[23] *Op. cit.*, pág. 61. Las cursivas son nuestras.

biendo junto al número de cada pintura una de las siete frases siguientes:

7. Me gusta *mucho*
6. Me gusta *bastante*
5. Me gusta un *poco*
4. Me es *indiferente*
3. Me disgusta *un poco*
2. Me disgusta *bastante*
1. Me disgusta *mucho*

Las tasas así obtenidas son llamadas tasas *P* (tasas de preferencia). A los sujetos se les dijo explícitamente que no iban a juzgar una obra de arte, sino simplemente a indicar la intensidad de su gusto o disgusto hacia cada pintura. A los sujetos se les dio luego una tarea adicional. Se les pidió que *apreciaran* veinte de las pinturas *como obras de arte*. Al hacer tal cosa, no tuvieron acceso a sus tasas *P* anteriores. Las frases con las cuales habían de indicar su apreciación de una pintura como obra de arte eran las siguientes:

7. Es *muy buena*
6. Es *bastante buena*
5. Es *algo buena*
4. Es *indiferente*
3. Es *algo mala*
2. Es *bastante mala*
1. Es *muy mala*

Tales tasas fueron llamadas tasas *A* (tasas de apreciación).[24]

Los experimentos tuvieron dos resultados, uno con respecto a la significación de la significancia —la relación entre actor y el objeto de la apreciación— y el otro con respecto a la naturaleza de la significancia misma. En cuanto al primero, el resultado fue que 19 de las 20 pinturas fueron significadas como estéticamente buenas por algunas personas y estéticamente malas por otras, es decir, como estéticamente buenas y malas al mismo tiempo, por el grupo. De esto concluye Morris que "no puede haber ninguna propiedad o propiedades de la sola pintura que constituya la significación de 'estéticamente buena' o 'estéticamente mala' ", y continúa: "Lo análogo para el término 'plátano' sería una situación en que 19 de 20 objetos fueran significados como plátanos y también como otra cosa distinta." A partir de esta "analogía", Morris concluye que la significación de "bueno" y "malo" no puede implicar referencia únicamente al objeto ante el cual se reacciona y no al actor. "El término 'bueno' evidentemente

24 *Op. cit.*, págs. 61 *ss.*

no significa objetos en la forma en que lo hace el término 'plátano'. O bien no tiene significación, o es muy ambiguo en su significación (varía de persona a persona), o significa de un modo distinto al de una palabra designativa tal como 'plátano'. Si es posible establecer esta última posibilidad, las dos primeras quedan descartadas."[25]

Morris examina entonces los datos desde este punto de vista, comenzando con la hipótesis más simple de "que, mientras el término 'bueno' no dice nada acerca de los objetos, sí significa (o expresa) algo acerca de una persona que usa el término. Pero si ello es así, debería haber una relación muy estrecha entre las tasas *A* y las tasas *P* de las veinte pinturas. Existe, de hecho, una correlación de .50 entre los dos grupos de tasas, y esto es estadísticamente significativo. Pero no es una relación 'muy estrecha'; muestra una relación en algún lugar entre las preferencias y las apreciaciones, pero también una discrepancia considerable entre ambas. El problema planteado consiste en explicar tanto la correlación positiva entre las tasas *A* y *P*, y por qué la correlación no es mayor. La correlación entre los dos grupos de tasas varió grandemente de sujeto a sujeto, extendiéndose desde .99 hasta 0.05. ¿Varía esa relación, sin embargo, con diferentes clases de personas?"[26]

A fin de determinar esto, algunos de los sujetos fueron somatotipificados de acuerdo con el método de William H. Sheldon, clasificados en cinco grupos: "aquellos predominantemente endomorfos con la mesomorfia como segundo componente; aquellos predominantemente mesomorfos con la endomorfia como segundo componente; aquellos predominantemente mesomorfos con la ectomorfia como segundo componente; aquellos predominantemente ectomorfos con la mesomorfia como segundo componente; y aquellos que variaban tan sólo levemente en la fuerza de los tres componentes".[27] Estos cinco grupos mostraron las siguientes correlaciones entre las tasas *A* y *P*: ".87, .75, .58, .51, .44. Esto sugiere que las diferentes clases de personas difieren, aun en el nivel de la constitución, en la conexión de sus tasas *A* y *P*; siendo la relación significativamente más estrecha para los grupos más endomorfos que para los ectomorfos."[28] Un experimento ulterior con críticos de arte confirmó que "existe una tendencia en las personas a preferir y apreciar positivamente pinturas que simbolizan una situación que satisfaría sus necesidades constitucionales, es

25 *Op. cit.*, pág. 63.
26 *Ibid.*
27 *Op. cit.*, pág. 64. Los tres tipos, endomorfo, mesoformo y ectomorfo (nombrados así por las tres hojas de tejido embrionario) son el pícnico, el atlético y el asténico, o el grueso, el musculoso y el delgado.
28 *Ibid.*

decir, que ilustran una situación de un tipo tal que les es congénito; y, si las pinturas presentan personas, entonces hay la tendencia a preferir y a apreciar positivamente aquellas en que las personas actúan como los espectadores prefieren actuar. De tal suerte, las personas mesomorfas vigorosas y musculadas tienden a preferir y apreciar positivamente pinturas que muestran a personas mesomorfas en una situación realista en la que son activamente dominantes. Las personas endomorfas reposadas y receptivas tienden a preferir y apreciar positivamente pinturas imaginativas y meditativas, y en las cuales las personas y las cosas se hallan en estrecha relación, ni aisladas entre sí ni luchando las unas con las otras. Las personas ectomorfas sensitivas y autoprotectoras tienden a preferir y apreciar positivamente pinturas en las que las personas y los objetos guardan sus distancias, sin presionarse ni mezclarse entre sí."[29] En suma, "cuando menos, los acuerdos más extremos de las tasas *A* y *P se hallan en las personas de más alta endomorfia, y los desacuerdos más extremos en las de más baja endomorfia (y, por lo tanto, en general, de más alta ectomorfia)*."[30]

De todo esto, Morris concluye que, de las tres posibles posiciones en relación con la significación de la significancia, la tercera, o sea la del relativista objetivo, es la correcta. Él concluye, además, que la *naturaleza de la significancia* es psicológica, es decir, que satisface necesidades. "Los datos que han sido examinados respaldan la tesis de que los signos apreciativos no significan objetos aislados de las personas o personas aisladas de los objetos, sino objetos en su capacidad de satisfacer necesidades."[31]

Además de dividir a los sujetos experimentales en los cinco grupos somatotípicos, fueron divididos también en dos grupos: los "interesados en la pintura" y los "no interesados". La correlación entre las tasas *A* y *P* fue significativamente mayor para los interesados que para los no interesados, .63 en el primer caso, .39 en el segundo. Mas aún, esta segunda división invadió a la primera: "La relación de las dos tasas con las diferencias en físico tienden a debilitarse radicalmente en el caso de los interesados en la pintura, continuando en la misma dirección, pero sin ser ya estadísticamente significativa."[32] A pesar de esto, en el estudio de Morris "la atención ha sido dirigida primordialmente a los factores constitucionales a fin de simplificar el problema para el

[29] *Op. cit.;* págs. 66 *ss.*
[30] *Op. cit.*, pág. 73. Las cursivas son nuestras.
[31] *Op. cit.*, pág. 76. Ej.: La tesis de Frondizi, págs. 116 y 348 *ss.* del presente libro, y la de Glansdorff, págs. 107 *s.*
[32] *Op. cit.*, pág. 74.

estudio inicial y de hacer clara la línea básica del argumento."[33]

Morris explica algunas de las características del experimento en términos de su "resultado" de que la significancia (o el valor) es satisfacción de necesidades. Por "necesidad" él quiere decir "una tendencia o una inclinación a la conducta preferencial".[34] Por "satisfacción de necesidad" se quiere decir "el hacer lo que uno necesitaba hacer, es decir, el hacer lo que se tendía a hacer. Lo que haga posible esta acción tiene, respecto de la necesidad en cuestión, significancia, y tal significancia es lo que significan los términos apreciativos".[35] Así, pues, el valor es relativo a una tendencia, y es lo que hace posible el cumplimiento a tal tendencia, a saber, un objeto específico. *"La significancia de un objeto es una propiedad del objeto relativa a los seres con necesidades."*[36] Los términos apreciativos significan las significancias de los objetos, es decir, sus capacidades de satisfacer necesidades.[37] En cambio, los términos no-apreciativos o designificativos, tales como "plátano", significan sus significaciones, es decir, lo que se "espera" o se "imagina" del objeto al cual se refiere el signo. *"Las cosas tienen significancia en su capacidad para satisfacer necesidades, y tienen significación en su capacidad para controlar expectativas."*[38]

Esta determinación del valor (la significancia), ahora elevada desde la suposición del significado de una "gran palabra" a casi una definición, la utiliza Morris para explicar algunos de los rasgos característicos del experimento.

1) *¿Por qué puede la pintura ser considerada buena por algunos y mala por otros sin contradicción?* Porque "así como las personas difieren respecto de las necesidades, también la significancia de un objeto difiere. En esta forma el término 'bueno' puede tener la misma significación para un número de personas, aun cuando los objetos a que el término se aplica difieran con las personas. Éste no podría ser el caso si 'bueno' fuese un término designativo como 'plátano'. Como signo apreciativo, 'bueno', al considerarse aplicable a un objeto, conduce a tendencias a favorecer al objeto en la acción y a expectativas que el objeto hallará satisfactorias. La consideración del signo apreciativo como aplicable a un objeto queda confirmada directamente en el grado en que estas expectativas sean confirmadas en el comercio con el objeto, y confirmada indirecta-

[33] *Ibid.*
[34] *Op. cit.*, pág. 67.
[35] *Op. cit.*, pág. 68.
[36] *Op. cit.*, pág. 70. Las cursivas son nuestras.
[37] *Op. cit.*, pág. 68.
[38] *Op. cit.*, pág. 70. Las cursivas son nuestras.

mente en el grado en que haya evidencia de que las expectativas serían confirmadas si hubiera tal comercio directo con el objeto. Así, pues, en último análisis, la evidencia para la aplicabilidad de un signo apreciativo, a diferencia de un signo designativo, consiste en hallar que el objeto apreciado es satisfactorio o insatisfactorio respecto a la necesidad o las necesidades para las que se hizo la apreciación."[39]

2) *¿Por qué hubo una correlación positiva entre las tasas A y P y por qué no fue esta correlación más alta de lo que fue?* "La correlación fue positiva porque gustar de un objeto es hallarlo satisfactorio, y los objetos que tienen esta propiedad son generalmente apreciados positivamente. El ser humano, sin embargo, tiene muchas necesidades, y la necesidad implicada en una tasa de preferencia de un objeto puede no ser la misma necesidad, o la única necesidad, que está controlando la tasa de apreciación de ese objeto."[40]

3) *¿Por qué se debilitó radicalmente, en el caso de las personas interesadas en la pintura, la relación de las dos tasas con la diferencia en físico?* Porque "a medida que la habilidad y el conocimiento técnicos se desarrollan, también se desarrollan nuevos intereses y necesidades, y las preferencias y las apreciaciones no son de manera igualmente directa una función del nivel constitucional de la personalidad".[41]

4) *¿Cuál es la relación general entre significancia y significación, es decir, entre los signos apreciativos y los no-apreciativos?* A pesar de los desacuerdos posibles respecto de la bondad o maldad de las cosas, " el término 'bueno' tiene una significación común: personas diversas, en virtud de la diversidad de sus intereses, pueden considerar buenos a diferentes objetos, y, sin embargo, querer 'decir lo mismo' con el término 'bueno'. Si esta interpretación es legítima, el término 'bueno' tiene un componente semántico. No sólo expresa o da nombre a un gusto existente, sino que predice que un objeto será o sería considerado satisfactorio... Esta capacidad para satisfacer intereses es, en un sentido lato del término, una 'propiedad' de los objetos, y el término 'bueno' (junto con términos como 'más bueno' y 'mejor') significa, en esta interpretación, tales propiedades. Ello no obstante, el término 'bueno' difiere en significación, en dos respectos importantes, de un término como 'rojo'. No predice nada acerca de un objeto que podría ser observado por los sentidos o por un instrumento; la bondad no es una propiedad coordinada con propiedades observables, sino *una propiedad de tales propiedades*, es decir, de su capacidad para dar satisfacción a algún interés. Por lo

[39] *Op. cit.*, pág. 68.
[40] *Op. cit.*, págs. 68 *s.*
[41] *Op. cit.*, pág. 74.

tanto, si se dice que un término como 'rojo' designa, entonces la significación del término 'bueno' no es un caso de designación. En segundo lugar, los seres vivientes buscan objetos que satisfagan sus intereses, y así, significar a un objeto como bueno equivale a despertar una tendencia a favorecer y a buscar ese objeto. Por la misma razón, un término como 'bueno' puede ser usado por una persona en un intento de dirigir la conducta preferencial de otra persona (y desde luego su propia conducta preferencial). Un término como 'rojo' no tiene una semejante relación constante con la conducta preferencial... Por estas dos razones es conveniente llamar a un término como 'bueno', término de valor, para distinguirlo de los términos designativos; y también es conveniente decir que su significación es apreciativa más bien que designativa."[42]

Aunque la definición del valor como satisfacción de la necesidad explica un buen número de cosas, Morris no explica dos resultados y dos supuestos fundamentales. El primer resultado fundamental es el acuerdo más marcado de las correlaciones de *P* y *A* con los endomorfos, y el menos marcado con los ectomorfos. Por lo tanto,

5) *¿Por qué muestran los endomorfos tal correlación, y los ectomorfos no?* ¿Por qué no sucede más bien lo contrario? Ésta es, desde luego, una pregunta fundamental que Morris debió haberse hecho y contestado. El segundo resultado fundamental es que cada tipo físico prefiere pinturas que tienen afinidad consigo. ¿Por qué es esto así?

6) *¿Por qué no prefieren los endomorfos la pintura ectomorfa, y viceversa?* ¿No es cierto que los extremos se tocan? ¿Por qué deben los somáticos aquí sentirse atraídos hacia lo que es parecido y no hacia lo que es contrario a ellos? Ésta es, obviamente y una vez más, una pregunta fundamental que Morris no discute. Él más bien salta de este hecho inexplicable a la conclusión de que un objeto de tal suerte afín a una persona representa la "necesidad constitucional" de la persona. ¿No podría semejante necesidad estar representada igualmente bien por una cosa contraria en tipo a la persona? Si, en el experimento, los endomorfos hubiesen seleccionado pinturas ectomorfas, los ectomorfos pinturas mesoformas y los mesomorfos ectomorfas —como bien podrían haberlo hecho y como experimentos futuros podrían mostrar que lo hacen—, ¿no habría dicho Morris también que sus selecciones satisficieron sus "necesidades constitucionales"? ¿Qué diferencia determina entonces la clase de pinturas que los tipos escojan, siempre que escojan? ¿No es acaso el acto de escoger, más bien que lo que ellos escogen, la "satisfacción de la necesidad"?

[42] *Varieties of Human Values*, págs. 167 *ss.* Las cursivas son nuestras.

Esto nos conduce a las dos suposiciones fundamentales de Morris. La primera es prejuzgar la naturaleza del valor.

7) *¿No ha dado por sentado Morris lo que está en discusión y no ha utilizado el resultado del experimento para confirmar una suposición que él había hecho, a saber, que la significancia es satisfacción de necesidad y que en cierto sentido cualquier resultado le habría servido —y hubiera podido servirle— como confirmación?* La suposición de Morris es que "todo signo, en su funcionamiento real, ocurre dentro de un contexto de significancia... Puesto que los signos son producidos o usados para un propósito, los propios signos tienen siempre algún grado de significancia que depende de cuán adecuadamente ellos cumplan propósitos".[48] Así, pues, Morris prejuzga la naturaleza del valor (la significancia), y lo hace en tal vaga forma analítica que *cualquier* resultado del experimento lo habría confirmado. Obviamente, lo que buscamos es un valor para nosotros; pero esto no quiere decir que el valor sea lo que buscamos. Esto es simplemente una conversión ilícita, una confusión del género con la especie. Nuestra búsqueda tampoco quiere decir que satisfacemos una "necesidad constitucional". Y menos aún quiere esto decir que, *por lo tanto*, la satisfacción de una necesidad constitucional es un valor. La falacia de este procedimiento es demasiado obvia para que sea necesario señalarla. Es la del medio indistribuido:

Hay propósito que es la satisfacción de la necesidad.

El valor es propósito.

∴ Por lo tanto, el valor es la satisfacción de la necesidad.

No *todo* propósito es satisfacción de necesidad, especialmente no el propósito en cualquier acción, no importa cuán trivial —y se admite que mirar pinturas es para muchas personas, especialmente para aquellas con una mentalidad no muy artística, una acción trivial y que no representa en absoluto una satisfacción de necesidad.

Este silogismo defectuoso es *sometido a prueba*, entonces, mediante un experimento basado él mismo en un silogismo defectuoso, a saber, la identificación del gusto y el propósito. No todo lo que satisface una necesidad constitucional produce gusto; antes al contrario, muchas de las cosas que satisfacen una necesidad constitucional causan disgusto, como el dolor; y la satisfacción de la necesidad es, precisamente, el disgusto. Las personas que no pueden sentir el dolor —es decir, que no pueden sentir disgusto por el dolor— sufren una enfermedad constitucional muy grave. En cambio, se gusta de muchas cosas que no satisfacen una necesidad constitucional y que incluso son nocivas a esas necesidades, como todos sabemos

[48] *The Language of Value*, pág. 58.

y como lo revelan con gran claridad las estadísticas sobre el cáncer pulmonar. El resultado es otro silogismo con el medio indistribuido, a saber:

Lo que satisface una necesidad produce gusto. Las pinturas *a*, *b*, *c* producen gusto a *A*, *B*, *C*.

∴ Por lo tanto, las pinturas *a*, *b*, *c* satisfacen las necesidades de *A*, *B*, *C*.

Así, pues, saltar de la afinidad entre actor y objeto a la consideración de tal objeto como una "necesidad constitucional" de la persona, parece injustificado especialmente mientras no se explique el problema de la atracción de lo afín y no de lo contrario. Pero si la definición del valor como satisfacción de necesidad es, sobre la base de este experimento, dudosa, las respuestas a todos los problemas anteriores son igualmente dudosas. Aquí tenemos un procedimiento que recuerda algo el procedimiento alquímico: la construcción de un enorme aparato numerológico sobre conceptos analíticos vagos y que no han sido examinados, sobre las habladurías del sentido común y los defectuosos procesos del pensamiento del hombre común.

La segunda suposición no es un prejuicio, sino, por decirlo así, un postjuicio del valor. Es el salto, del resultado de que 19 de 20 pinturas fueron significadas como buenas y como malas, a la conclusión de que, por lo tanto, la primera posibilidad respecto de la significación de los términos apreciativos, la objetivista —que halla a las propiedades de valor (la significancia) en el objeto independientemente de su relación con las personas— es insostenible. Esto es otra vez, desde luego, un aserto fundamental; y si demuestra ser insostenible —si el experimento *no* excluye esa primera posibilidad—, entonces una parte aún mayor del experimento de Morris viene a ser axiológicamente inválida. Pues

8) Si el experimento de Morris no excluye la posibilidad objetivista, *¿qué queda de las otras dos, y de la base interrelacional —"relativista objetiva"— de todo el argumento?*

4. Medición y predicción sintéticas del valor

Demostraremos ahora que la primera alternativa no sólo *no* es excluida por el experimento, sino que el experimento, bien al contrario, *confirma* esta posibilidad. Al mismo tiempo, trataremos de dar respuesta a todas las preguntas que no contestó Morris, y de dar respuestas más consistentes y precisas a las preguntas que él sí ha contestado. Esto lo haremos mediante el empleo de la herramienta de la axiología formal. Al mismo tiempo, asignaremos al experimento de Morris una posición genuinamente *científica* en la axiología, es decir, una

posición dentro del triple procedimiento galileano de teoría, demostración y verificación: el de someter a prueba —y confirmar— una teoría formal. La manipulación de números por parte de Morris vendrá a ser, así, *legítima,* al ser usada "sólo para hacer a la filosofía [moral] definida, no para generarla o darle origen", para decirlo en palabras de Bacon.[44] Esa manipulación será referida, en otras palabras, al *valor mismo* y no a lo que la gente dice acerca de éste; utilizando lo que la gente dice sólo después que se haya determinado qué es el valor, y no como una determinación de éste —en la misma forma en que un médico utiliza los síntomas que la gente le dice, no para producir un nuevo concepto de una enfermedad que él no conoce, sino para confirmar un concepto que él ya tiene. Sólo gracias a sus conocimientos previos puede el médico curar a la gente. Si ha de curarla, lógicamente lo que la gente dice deben ser propiedades de un concepto cuya comprehensión el médico conoce, pero no deben constituir un nuevo concepto sobre el cual él nada ha oído. Así, pues, un experimento, para ser *científico,* debe *confirmar;* no debe ser fortuito, como los de los alquimistas. Debe devolver lo que el experimentador ha puesto antes; y es un fracaso si se niega a hacerlo. La propia mente del experimentador debe, pues, prescribir y orientar el curso del experimento y determinar si sus resultados son afirmativos o negativos. Esto significa que los conceptos que él quiere someter a prueba no deben ser tan vagos que, sea cual fuere el resultado del experimento, pueda considerarse tanto afirmativo como negativo respecto de los conceptos. Más bien deben ser precisos, pues sólo a una pregunta precisa se puede dar una respuesta precisa; y sólo así tiene sentido una respuesta precisa. Sólo en tal caso puede el experimento confirmar una predicción. *La predicción presupone la precisión.*

Sólo la ciencia *sintética,* pues, implica predecibilidad experimental. Los conceptos analíticos pueden predecir tanto como puede apresar moscas una red de pescar. Puesto que tales conceptos no tienen precisión, no pueden predecir acontecimientos precisos. Los conceptos analíticos, en otras palabras, son tan inadecuados para la dirección de experimentos como lo son para la aplicación de las matemáticas. Si el último procedimiento es numerología, el primero es *empirología,* el uso prematuro del experimento, el uso del experimento sin la orientación de una teoría lo suficientemente precisa para ser sometida a prueba y para predecir un resultado.[45] Todo experimento en la ciencia social contemporánea es más bien empirológico que empírico, adivinación precientífica más bien que verificación científica. Estas "ciencias" pueden convertirse en ciencia tan pronto como se proporcione teoría precisa, en términos sintéticos. Esto es lo que intentaremos hacer ahora respecto del experimento de Morris.

[44] *Novum Organum,* Libro I, Afor. XCVI. Véase más arriba pág. 286.
[45] Sobre este asunto, véase Kant, *Crítica de la razón pura,* B XII *ss.* También S. E. Toulmin, "Crucial Experiments: Priestley and Lavoisier", en P. P. Wiener y A. Noland, *Roots of Scientific Thought,* Nueva York 1958, págs. 481-496.

Este experimento resulta tan fascinante porque trata de la relación entre las propiedades descriptivas y las valorativas, la cual es la base de la axiología formal. Todo lo que dice Morris puede decirse consistentemente en términos de esta ciencia. Así, pues, ***todos los resultados empíricos de Morris pueden deducirse de una manera puramente formal mediante la axiología formal, y, de tal suerte pueden predecirse.*** Este experimento viene a ser entonces la prueba de una teoría, y la teoría la explicación del experimento. Sus rasgos, sean discutidos o no por Morris, caerán dentro de un patrón, sus errores se harán patentes, aparecerán otros rasgos no descubiertos por Morris y se planearán nuevos experimentos para someterlos a prueba. La teoría aparecerá como el tejado de un templo, del cual el experimento sólo ha mostrado columnas aisladas.

Procedamos entonces a proporcionar este tejado.

Morris y la axiología formal tienen el mismo punto de partida. La palabra "significado", dice Morris, tiene doble cara. Si preguntamos cuál es el significado de la vida, puede ser que deseemos una definición de la palabra "vida", o puede que estemos buscando sabiduría para la conducta en la vida. En otras palabras, "significado" tiene tanto un significado lógico como un significado axiológico. Pero los dos significados de "significado" no tienen, en Morris, conexión alguna entre sí. Todo lo que tienen son dos nombres, "significación" y "significancia", de los cuales el segundo no significa ni más ni menos que la propia vaga e indeterminada palabra "preferencia" identificada con "valor". La significancia es el contexto de propósito dentro del cual los signos significan, y es *lo que* los signos apreciativos significan, donde "apreciativo" quiere decir que los signos significan preferencia. Todos estos conceptos son indefinidos, vagos conceptos del sentido común. "Significancia" no tiene significado semiótico alguno para Morris, no es una categoría semiótica, como sí lo es la significación. Puesto que en Morris no hay relación alguna entre significación y significancia, excepto una relación verbal, "significado" no tiene tanto una doble cara como dos caras; no es tanto Jano como Hidra. La axiología formal, en cambio, sí relaciona la significación (intensión o comprehensión) y la significancia (valor); lo hace sistemáticamente y con precisión. Éstas son combinadas por el axioma del valor. El *valor* de la cosa es el cumplimiento de su *comprehensión.* En otras palabras, el *significado* de

una cosa en términos de *valor* es el *cumplimiento de su significado lógico: el significado axiológico de una cosa es el cumplimiento de su significado lógico.*

Con esta relación, desde luego, la axiología formal tiene desde el principio una ventaja decisiva sobre la semiótica de Morris. El concepto "valor" está estructurado con precisión dentro de un sistema, mientras que en Morris no tiene estructura y no pertenece a ningún sistema. Ahora podemos traducir nuestra definición formal del valor a términos de la semiótica de Morris. La "significación" de éste es el aspecto situacional de la comprehensión lógica. Esta noción, combinada con la definición formal de "bueno", nos permite definir el valor —la "significancia" de Morris— en términos de la significación de éste. Usando la definición de "bueno" —como el predicado de un sujeto que posee todas las propiedades comprehensionales de su concepto— encontramos, en términos de Morris, que la significación de "bueno" es la significación del término al cual se refiere "bueno" *más* la aserción de que una cosa particular tiene realmente las propiedades significadas. En otras palabras, *"bueno" significa significación más el cumplimiento de la expectativa correspondiente.* Esta significación bidimensional de "bueno" es —en nuestra interpretación, aunque no en la de Morris— "significancia". Así, pues, los términos de valor en verdad "significan significancia directamente";[46] pero lo hacen significando la significación más un estado de su cumplimiento.

La definición de "bueno" de Morris no está muy lejos de esta definición, y sería la misma si no estuviese acuñada en el lenguaje analítico y corrompida por la referencia de la satisfacción. Para Morris, como para nosotros, el término "bueno" tiene componentes semánticos. Y difiere en significación de un término como "rojo". "No predice nada acerca de un objeto que podría ser observado por la oración o por un instrumento; la bondad no es una propiedad coordinada con propiedades observables, sino una propiedad de tales propiedades."[47] Esto suena exactamente igual a nuestra definición de bondad basada en la diferencia mooreana entre propiedades naturales y no-naturales, descriptivas y valorativas: la bondad no es una propiedad descriptiva, sino una propiedad *de* las propiedades descriptivas, a saber, de su totalidad. Una cosa es buena si posee *todas* sus propiedades descriptivas. Desgraciadamente, sin embargo, Morris identifica "bueno" con la capacidad para dar satisfacción a algún interés, y es de esta propiedad de las cosas de la que "bueno" es la propiedad. Aquí

[46] *The Language of Value*, pág. 58. Véase más arriba pág. 299.
[47] *Varieties of Human Values*, pág. 167. Más arriba pág. 304.

encontramos la fundamental falacia lógica de Morris. Pues la capacidad para satisfacer interés no es tanto una propiedad de los *objetos*, como dice Morris, cuanto una propiedad *de las propiedades* de los objetos. Así, pues, 'bueno', siendo una propiedad de la capacidad de los objetos para dar satisfacción, no es una propiedad de las propiedades, sino una propiedad de una propiedad de las propiedades de los objetos.[48]

El segundo respecto en el que "bueno" difiere de "rojo" es que, de acuerdo con Morris, significar un objeto como bueno equivale a despertar una tendencia a favorecer y a buscar ese objeto. Esto es empíricamente falso. Hay muchos casos en que lo que es bueno despierta una tendencia, no a favorecer, sino a rechazar, y lo que es malo una tendencia a favorecer y a buscar.[49] No ver esto significa cometer la falacia naturalista y confundir el género de bondad con sus especies. Solamente si se *define* "bondad" como "despertar una tendencia a favorecer y a buscar" es válida la aseveración de Morris. Pero tal "definición" es falaz lógicamente y falsa empíricamente. De tal suerte, parece que ya en la definición de "bueno" Morris comete no sólo la falacia naturalista, sin discutirla, sino también un error lógico y un error empírico.

Interpretaremos ahora el experimento de Morris en términos de nuestra redefinición del valor en los propios términos de Morris, dando respuesta así a las preguntas que él plantea —y no plantea— una por una. Las respuestas aparecerán como resultados consistentes del postulado de la axiología formal —formulado en términos de Morris— de que "bueno" *significa significación más el cumplimiento de la expectativa correspondiente.* Si esta formulación realmente explica —como veremos que sí lo hace— todos los rasgos del experimento, entonces la noción de "significancia" de Morris es superflua. Pues, como aceptaría el propio Morris —insistiendo, como insiste él, en el carácter científico de su investigación comparándola con la de Galileo—,[50] no hay lugar en una ciencia para un término que no tiene ni estructura sistemática ni puesto empírico.

[48] En la axiología formal, por lo tanto, "satisfacción" es un término de valor como lo es "bueno"; es "bueno" psicológico —en oposición a moral, estético, etc.—. La discusión de Morris pertenece en su totalidad al campo de la psicología del valor. La psicología del valor es la aplicación de la axiología formal al campo psicológico así como la ética es la aplicación de la axiología formal al campo de la moral, y la estética la aplicación al campo del arte. En la axiología formal, "bueno" es cumplimiento de una comprehensión por un objeto; en la axiología aplicada que es la psicología del valor, satisfacción es el cumplimiento de una tendencia en un ser humano. *La estructura del valor*, págs. 308 *ss.*
[49] Véase más arriba pág. 248.
[50] *Varieties of Human Values*, págs. 202 *ss.*, *The Language of Value*, pág. 76.

1) La primera pregunta de Morris es *por qué puede la misma pintura ser considerada buena por unos y mala por otros sin contradicción.* Contestaremos esto juntamente con la última pregunta, 8) *si el experimento de Morris excluye o no la posibilidad objetivista de la valoración.* Morris está muy en lo correcto al responder a su pregunta mediante la referencia a la naturaleza de "bueno" como una propiedad de segundo orden —una propiedad de una propiedad— y, por lo tanto, a su diferencia de un término designativo como "plátano". Pero no necesita aducir aquí, en absoluto, su naturaleza de satisfacción de necesidad y, por lo tanto, ninguna referencia en absoluto a la tercera posibilidad de la significación de la significancia, la "posición relativista objetivista". Pues a la pregunta se le puede dar respuesta mediante la teoría objetivista de Moore y de la axiología formal. En realidad, Morris comete aquí otra falacia lógica. Veamos primero en qué forma puede explicarse la bondad y la maldad de las mismas pinturas mediante la relación mooreana entre las propiedades naturales y las no-naturales según las interpreta la axiología formal; y luego mediante cuál falacia excluye Morris la posición objetiva.

Según G. E. Moore, "bueno" no es una propiedad natural intrínseca, es decir, una propiedad descriptiva de una cosa, sino una propiedad intrínseca no-natural, es decir, no-descriptiva de la cosa. Esto, en la axiología formal, quiere decir que "bueno" se refiere *al conjunto total de todas* las propiedades intrínsecas naturales de un objeto. A la luz de esta interpretación, puede considerarse que el resultado de Morris muestra que un objeto aparece en forma diferente cuando se le juzga descriptivamente, es decir, mediante el análisis de sus propiedades, que cuando se le juzga no descriptivamente, es decir, cuando esas propiedades mismas están siendo juzgadas. Pues, en tanto que habría muy poca diferencia en las respuestas si la pregunta hubiese sido ¿son *pinturas* las pinturas?, sí hubo diferencias en las respuestas a las preguntas ¿les *gustaron* las pinturas a los sujetos? Ambas preguntas se referían, no a la naturaleza descriptiva de las pinturas —sus propiedades *a, b, c,* que las hacen ser *pinturas,* o su significación—, sino a la significación *de* estas significaciones, más el cumplimiento o no-cumplimiento de las expectativas correspondientes. Pero, en tanto que la primera pregunta —"¿Cuánto le gusta a usted la pintura?"— hace hincapié en el *cumplimiento de la expectativa,* la segunda pregunta —"¿Cuán buena es la pintura?"— hace hincapié en la *significación de significación.*

Veamos ahora qué sería lo análogo a esta etapa del asunto con referencia al término "plátano". Morris dice: "Lo análogo para el término plátano sería una situación en la que 19 de 20 fueran significados como que son plátanos y también significados como que no son plátanos",[51] y es de esta analogía de donde él concluye que la significación de "bueno" y "malo" no puede implicar referencia solamente al objeto ante el cual se reacciona y no al actor. *Esta analogía es lógicamente falaz.* Morris dice que "puesto que 19 de las 20 pinturas fueron significadas tanto estéticamente buenas como malas, no puede haber ninguna propiedad o propiedades observables de las solas pinturas que constituyen la significación de 'estéticamente bueno' o 'estéticamente malo' ". Ahora bien, obviamente lo análogo a la pregunta "¿Es buena o no es buena esta pintura?" *no* es la pregunta "¿Es o no es esto un plátano?", sino "¿Es bueno o no es bueno este plátano?" Y para esta pregunta se hubiera obtenido la misma clase de respuesta que a la pregunta sobre la bondad de las pinturas. Es una pregunta relativa a la bondad o maldad —la significancia— de algo, y no a la significación de algo. En cambio, la pregunta análoga a la pregunta "¿Es esto o no es esto un plátano?" sería la pregunta "¿Es esto o no es esto una pintura?" Y para esta pregunta, desde luego, las respuestas serían las mismas que para la pregunta "¿Es esto o no es un plátano?" Cualquiera que sepa lo que es una pintura, al igual que cualquiera que sepa lo que es un plátano, hubiera dado la respuesta correcta y no habría desacuerdo. Así, pues, "lo análogo al término 'plátano' " no es que 19 de 20 objetos sean significados como que son plátanos y también como que no son plátanos; lo análogo sería el término "un buen plátano", y sería que 19 de 20 plátanos fueran significados en su significancia *como buenos plátanos y también como no-buenos plátanos.*

Es peculiar que Morris, quien explícitamente declara que no hay relación entre significación y significancia, quiera establecer una analogía entre las dos; y es incomprensible que las confunda. Aquí tenemos nuevamente los peligros que acechan en el pensamiento meramente analítico. Morris concluye esta parte de su argumento: "Ninguna inspección de los objetos significados como que no eran un plátano o como que no eran buenos puede determinar las propiedades necesarias para llamar a algo un plátano o para apreciarlo como bueno." [52] Esta afirmación sólo muestra que hay una analogía entre significación y significancia cuando ambas son consideradas negativamente, o en la categoría de limitación, y sólo dice que esta categoría es aplicable, como lo es a cualquier cosa que pueda ser pensada; que, a saber, nada pueda concluirse de una afirmación negativa acerca de x. Pero no dice nada acerca de la relación positiva entre ser un plátano y ser bueno, o entre

[51] *The Language of Value,* pág. 63.
[52] *Ibid.*

significación y significancia, por la sencilla razón de que tal relación no existe para Morris.[53]

Por una parte, pues, el argumento de Morris respecto de la significación de los términos apreciativos, de que la posibilidad objetivista es insostenible, se basa en un argumento falaz. Por otra parte, la axiología formal puede explicar claramente el desacuerdo entre varias personas acerca de la bondad y maldad de un mismo objeto en términos de la posesión "objetiva" por parte del objeto de propiedades tanto descriptivas como no-descriptivas. Así, pues, la conclusión fundamental de Morris, de que la valoración no es objetiva, es insostenible. Si el experimento se considera como una prueba de la teoría axiológica, diríamos que confirma la *objetividad de la definición de "bueno" y la relatividad de la aplicación de esta definición en casos concretos.*

El axioma del valor es objetivo. Todo ser racional lo usa *qua* ser racional. Si un ser piensa racionalmente, es decir, si combina conceptos con objetos y los relaciona lógicamente, entonces hay una palabra que significa que el objeto en cuestión tiene todas las propiedades de su concepto. Esta palabra, en nuestros lenguajes, es "bueno", "good", "gut", "jo", etc. Es un término lógico, para ser exactos, un predicado que predica que una cosa posee todas las propiedades de su concepto. Es, pues, un predicado relativo a predicados, o, como hemos visto, un predicado de segundo orden. Esta caracterización tiene un significado lógico tan exacto como cualquier enunciado en las matemáticas. La axiología formal es, pues, tan "objetiva" como las matemáticas.

En tanto que el valor formal o axiológico es objetivo, su *aplicación*, al igual que la aplicación de cualquier término científico, es subjetiva. Bien puede ser que lo que Pablo considere bueno, le parezca malo a Pedro. Pero su desacuerdo no es cuestión de la axiología, sino de su aplicación. También a este respecto, la axiología no es diferente de las matemáticas. Un borracho que ve cuatro manzanas allí donde un hombre sobrio ve dos, no invalida por ello a la aritmética; sólo la *aplica* mal. Su error está en el ver, no en el sumar. Él estaría de acuerdo con el hombre en sus cabales en que dos y dos son cuatro.

[53] "En mi terminología, la significación de 'significancia' no puede de ninguna manera ser derivada de la significación de 'significación' —aunque esto bien puede ser posible en la semiótica de usted. Para mí, algo puede tener significancia (o valor) sin ser significado; y lo que sea significado puede o puede no tener significancia (valor). En mi terminología 'significación' es un término semiótico (es decir, una categoría dentro de la semiótica), en tanto que 'significancia' no lo es. Así en mi semiótica, pero no en la suya, no hay relación necesaria alguna entre la significación de los dos términos" (de una carta de Morris al autor de este libro. Véase *The Language of Value*, pág. 372).

Del mismo modo, siempre que alguien piense que una cosa cumple su definición, la considerará buena, y siempre que piense que no la cumple, la considerará mala, y de tal suerte ambas confirmarán a la axiología. El que uno correcta o incorrectamente piense que una cosa cumple o no cumple su definición, es un asunto diferente, no de la axiología, sino de su aplicación. El experimento de Morris confirma perfectamente esta secuela de pensamiento.

2) *¿Por qué hubo una correlación positiva entre las tasas A y P, y por qué no fue esta correlación mayor de lo que fue?* Si definimos a la bondad como la significación de la significación más el cumplimiento de la expectativa correspondiente, tenemos entonces tres niveles de objetividad decreciente o subjetividad creciente en las tres preguntas de Morris, o en las que él debió hacer: "¿Es esto una pintura?", "¿Es esto una buena pintura?", "¿Le gusta a usted esta pintura?"

a) *"¿Es esto una pintura?"* Esta pregunta, que está implicada en las otras dos, es una pregunta de significación solamente. Aunque presupone una sinopsis subjetiva de las propiedades de las cosas, para contestarla sólo es necesario conocer la definición mínima de "pintura". En otras palabras, esta pregunta se puede contestar exactamente de la misma manera que la pregunta "¿Es esto un plátano?" Parafraseando a Morris: "Si la persona dada aplica el término 'pintura' a un objeto, si y sólo si el objeto tiene las propiedades *a, b, c,* entonces el conjunto de propiedades *a, b, c,* constituye para la persona la significación del término 'pintura'. En este caso, si a la persona se le pregunta si un objeto es una pintura, la persona esperará encontrar allí un objeto con esas propiedades." Y, como dice Morris, "desde el punto de vista de este criterio para la significación es posible descubrir en principio, y frecuentemente en la práctica, por medios objetivos, la significación que un signo tiene para un individuo o para un grupo de individuos."[54]

b) *"¿Es esto una buena pintura?"* Aquí se necesita un conocimiento superior de las propiedades de una pintura, no sólo de las propiedades descriptivas, sino también de la significación de este conjunto de propiedades. Es una pregunta de la significación de la significación. Esto, en el caso de las pinturas, constituye conocimiento estético. Menos personas poseen esta clase de conocimiento que la clase de conocimiento pertinente a la pregunta a).

c) *"¿Le gusta a usted esta pintura?"* Aquí, aquellos que no posean conocimiento en el sentido de b) serán arbitrarios, mientras que aquellos que sí tengan ese conocimiento orientarán su respuesta de acuerdo con éste. Esto explica la mayor

[54] *The Language of Value*, pág. 59.

correlación entre b) y c) entre aquellos que tienen "interés" estético, es decir, una especie de conocimiento estético. También explica por qué la correlación no fue mayor —porque un buen número de ellos no tenían tal conocimiento— y por qué no fue menos —porque algunos de los que no tenían conocimiento estético tenían estadísticamente que escoger como si lo tuvieran—. Así el experimento —especialmente si fuera efectuado con un mayor número de personas— tiende en virtud de su propia naturaleza a la correlación, aun cuando hay un factor considerable —la ignorancia en b)— que tiende a la no-correlación.

3) Esto da respuesta también a la pregunta 3, *¿Por qué se debilitó radicalmente, en el caso de las personas interesadas en la pintura, la relación de las dos tasas con la diferencia de físico?* La respuesta es que las dos preguntas, "¿Cuán buena es la pintura?" y "¿Le gusta a usted?", pertenecen a dos esferas completamente diferentes. La bondad de la pintura es una cuestión de cognición, y el gusto es una cuestión de psicología. Como en todos esos casos, los factores puramente subjetivos, tales como el gusto puramente psicológico, y sin base en el conocimiento, disminuyen en la medida en que aumenta la cognición.[55] (La naturaleza de la cognición estética y la naturaleza valorativa de la psicología están definidas en la axiología con precisión y *a priori.*)[56]

4) La pregunta, *¿Cuál es la relación general entre significado y significancia?* ha sido contestada ya. Hemos visto que no hay ninguna relación tal en Morris, pero sí hay una en la axiología formal; que está precisamente definida, sistemáticamente estructurada y es empíricamente aplicable, al grado de ser susceptible de formulación sencilla en los propios términos de Morris.

Así, pues, todas las cuatro preguntas hechas experimentalmente por Morris están siendo contestadas por la axiología formal, y en una forma puramente deductiva. Continuemos ahora y contestemos las preguntas que Morris no hace y, desde luego, no contesta.

5) *¿Por qué muestran los endomorfos una correlación mayor entre las tasas A y P, y por qué los ectomorfos no?* La respuesta no puede ser tan clara como las anteriores, porque tenemos que aceptar términos —"endomorfo", "ectomorfo"— cuya legitimidad o ilegitimidad dentro de la axiología no pueden determinarse excepto por una investigación detallada. Podemos decir sin embargo, que, en general, los endomorfos son mejor integrados, más calmados —más racionales, en una

[55] Cf. *The Language of Value*, pág. 74.
[56] *La estructura del valor*, pág. 309 *ss.*

palabra— que los ectomorfos. Los endomorfos son la gente que Julio César gustaba de tener a su alrededor, hombres gordos, de cabeza lisa; en tanto que los ectomorfos, como Casio, tienen una mirada penetrante y hambrienta; piensan demasiado: hombres así son peligrosos. Los endomorfos, como dice Morris, son calmados y receptivos, imaginativos y meditativos, extrovertidos, confiados, poco suspicaces, dinámicos. Los ectomorfos son sensitivos, se cuidan, son suspicaces, conscientes de sí, inhibidos, reprimidos, estacionarios. En una palabra, como dijimos, los endomorfos son el tipo de gente más integrada. La oposición natural de racionalidad, conocimiento y gusto, está armonizada en ellos en la síntesis de una personalidad integral. Pero si esto es así, entonces los endomorfos serían los que tendrían más conocimiento estético que necesidad psicológica y cuyo gusto sería parejo a su comprensión y viceversa. En ambos casos serían los que tendrían una correlación mayor entre las dos tasas. Desearían lo que saben que es bueno, y no desearían lo que saben que es malo. Éste sería el signo del tipo *optimista;* pues, por definición axiológica, el optimista es el que prefiere hacer concordar a las propiedades dadas con el concepto correspondiente, en tanto que el *pesimista* es el que prefiere hacerlas concordar con un concepto inadecuado.

Los endomorfos y los ectomorfos pueden, pues, considerarse como tipos axiológicos exactamente definidos, es decir, optimistas y pesimistas. Según el axioma de la axiología formal, cualquier cosa que bajo un concepto es buena porque cumple el concepto, puede bajo otro concepto ser mala porque no lo cumple. Así, pues, como ya lo observó Spinoza, una buena ruina es una mala casa y una buena casa es una mala ruina. De manera similar, un buen callejón es una mala calle y una buena calle es un mal callejón; una buena silla es un mal taburete y un buen taburete es una mala silla, y así sucesivamente *ad infinitum.* El arte del optimista consiste en hallar siempre el concepto en cuyos términos la cosa aparece como buena, y el del pesimista en hallar siempre el concepto en cuyos términos la cosa aparece como mala. La cosa es siempre la misma: el optimismo y el pesimismo aparecen en el arte de darle nombre, y por ende, de comprenderla. El pensamiento correcto, desde luego, consiste en aplicar el concepto adecuado a la cosa, y el concepto adecuado es el que contiene todas las propiedades de la cosa y no otras. Pero tal concepto hace que la cosa nombrada sea buena. El pensamiento correcto consiste, pues, en hallar que las cosas son *buenas,* o sea pensamiento optimista. El pesimista, en cambio, sufre de incorrección de pensamiento, y es, como ha dicho Charles Peirce, "un poco de-

mente".[57] Él no ve la integridad de la cosa ni su plena significancia. Como se ha dicho, para el optimista el vaso de agua está medio lleno y para el pesimista está medio vacío. En términos de la axiología, para el optimista el concepto está medio lleno y para el pesimista está medio vacío. El optimista, pues, ve más del mundo concreto y del mundo abstracto. El optimista está a tono consigo mismo y con el mundo, y el pesimista está fuera de tono; y ésta es la descripción exacta del endomorfo y del ectomorfo, respectivamente. Así, pues, *la axiología formal predeciría que el endomorfo habría de mostrar la mayor correlación, y el ectomorfo la menor entre las tasas A* y *P*. Esto se liga, por supuesto, con la pregunta 3, que en la medida en que el conocimiento estético aumenta, disminuye la referencia al tipo físico; pues un tipo ectomorfo que tiene conocimiento estético sería en este respecto endomorfo: un esteta endomorfo o un endomorfo estético. Él sería, por lo que a la estética se refiere, calmado, receptivo, imaginativo, etc.; y un César estético preferiría tenerlo a su lado en lugar de un endomorfo sin sentido estético.

6) La siguiente pregunta que no discute Morris es *¿Por qué escoge cada tipo lo que le es similar y no lo que le es contrario?* ¿Por qué no es cierto aquí que los extremos se tocan? Una vez más, la axiología formal da una respuesta a esta pregunta. Según el sistema axiológico, "debe" relaciona la peoridad de una cosa con su mejoridad, y "no-debe" la mejoridad de una cosa con su peoridad.[58] En términos de selección, esto quiere decir que debemos escoger lo que es mejor y no escoger lo que es peor. También quiere decir que es mejor para nosotros escoger lo que es bueno para nosotros y no lo que es malo, y que es bueno para nosotros escoger lo que es mejor para nosotros y no lo que es peor.[59] La definición de "bueno para" es la yuxtaposición o la coincidencia de las comprehensiones.[60] Así, normalmente, una persona escogerá una cosa cuya comprehensión coincide con su propia comprehensión. O, en términos del experimento, algo con lo cual él tenga una afinidad y no algo con lo cual no tenga ninguna. Así, pues, nuevamente, la axiología normal *predeciría* la clase de selecciones de pinturas hechas en el experimento de Morris.

Más aún, la axiología formal es capaz de hacer una predicción que está más allá del experimento de Morris y la cual sería interesante proseguir en un nuevo experimento. Puesto que los ectomorfos son menos integrados que los endomorfos,

[57] *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, ed. Charles Hartshorne y Paul Weiss, vol. VI, § 484. Cambridge, Mass., 1935.
[58] *La estructura del valor*, págs. 239 *ss*.
[59] *Ibid*.
[60] *Op. cit*., págs. 238 *ss*.

no escogerán en el mismo grado que éstos lo que es bueno para ellos. Por esta razón, *debería observarse una correlación mayor de selección a base de afinidad en los endomorfos que en los ectomorfos*. En otras palabras, los ectomorfos escogerían pinturas endomorfas en mayor proporción que los endomorfos pinturas ectomorfas. Por otra parte, bien pudiera ser que los endomorfos, debido a una mayor integración de su naturaleza intelectual y emocional, escogieran pinturas ectomorfas a causa de su superior valor estético no-realista. Una confirmación de esto parece ser, en el experimento de Morris, la de que los ectomorfos sienten la mayor preferencia por una pintura que es indudablemente del más alto tipo endomorfo —no tanto en forma como en contenido—, "La lechera" de Vermeer, en tanto que los endomorfos sienten la mayor preferencia por una pintura de tipo indudablemente ectomórfico —otra vez más bien en contenido que en forma— "Cristo escarnecido por los soldados" de Rouault.[61] Así, pues, lo que en los ectomorfos es o bien anormalidad de selección o búsqueda de normalidad, puede ser refinamiento en un endomorfo. Sólo en el caso de los mesomorfos deberíamos, quizás, predecir afinidad completa, selección en completo acuerdo con su tipo, no complicada ni por perversión psicológica ni refinamiento estético. En el experimento de Morris se confirma esto también. La primera selección de los mesomorfos está en completo acuerdo con su tipo, el "High Yaller" de Marsh. Todo esto arroja luz nuevamente sobre la relación entre afinidad y necesidad que puede en realidad ser contraria a la que presume Morris, y que en todo caso no es tan simple como él la presenta.

7) Discutamos ahora la diferencia entre el método analítico de Morris y nuestro método sintético. Como ya dijimos, en la pregunta 7, *¿no es la hipótesis de Morris tan vaga que cualquier resultado del experimento la confirmaría?* ¿No es el caso que su experimento, en lugar de ser *orientado por* la hipótesis, viene a ser en mayor grado *productor de* ésta? El mismo Morris, como hemos visto, no considera el experimento como la prueba de una definición del valor, sino solamente como algo que "presta apoyo" a la determinación tentativa de una "gran palabra". La vaguedad de su hipótesis hizo imposible la predicción. Hizo a la hipótesis incapaz de aprehender los detalles del experimento, al igual que una red de pescar es incapaz de atrapar moscas. La expresión lógica de esta vaguedad era una serie de silogismos falaces. Sus medios indistribuidos se utilizaban, por decirlo así, para cubrir las lagunas del argumento

[61] *Varieties of Human Values*, cap. 7; *The Language of Value*, páginas 70 *ss*.

analítico. Más bien que dar carácter definido a la filosofía moral, el experimento era uno de aquellos "para generarla o darle origen", según las palabras de Bacon.

La hipótesis era la ocasión, pero no la estructura del experimento. El experimento trascendía a ésta en toda dirección.

Nuestro método sintético, en cambio, era definido y podía dar razón teóricamente no sólo de cada rasgo del experimento, sino también de los rasgos de los que no daba razón el experimento. Así, pues, empezando con nuestro método, el experimento puede ser proyectado como una situación hipotética en todos los detalles: como un *modelo* en el sentido científico de la palabra, construido en la mente sobre la base, no de las respuestas de la gente acerca de algo que se supone vagamente que es el valor y en ocasión de vagas categorías analíticas, sino sobre la base de un axioma que *define* el valor sintéticamente y con tal precisión que las respuestas experimentales señalan minuciosamente los detalles de modelo, confirmándolos o negándolos punto por punto. El experimento, en otras palabras, sería orientado paso a paso, por la teoría, y la teoría *predeciría* el resultado sobre la base de sus propias deducciones axiomáticas. Llegamos a nuestras conclusiones mediante consideraciones puramente formales, y las vimos confirmadas en forma notable por el experimento de Morris. Así, conforme nos lo propusimos, dimos a este experimento un legítimo carácter científico: el de confirmar una teoría formal.

Ésta, y nada menos, es la función legítima de un experimento *científico*. Lo que el experimento debe *presumir* debe ser el modelo detallado de lo que sea el objeto de la teoría; en el caso de la teoría del valor, el valor. Un experimento *científico* en la teoría del valor sólo debe efectuarse para someter a prueba a la estructura del valor. Y esta estructura sólo puede surgir como la construcción de una teoría axiomática. Si no existe tal estructura, si el sujeto que va a someterse a prueba es concebido sólo vagamente como una categoría analítica, si se considera que la discusión de su definición es impertinente o nos "lleva demasiado lejos",[62] si se confía vagamente en que los resultados del experimento "presten apoyo" a la presunción categorial, entonces, no importa lo que sea el experimento, no es un experimento *científico* acerca del *valor*. Es, más bien, un experimento precientífico, en el sentido alquímico, y recibe su significado *científico* tan pronto como se da la fórmula química. O, para tomar el caso de la mecánica, es la clase de experimento que los predecesores de Galileo efectuaban para "someter a prueba" la categoría aristotélica del movimiento y sus diversas implicaciones. Nada de lo que hizo Galileo era

[62] *Varieties of Human Values*, pág. 12. Más arriba pág. 296.

nuevo estrictamente hablando, ni lo que hizo inductiva o experimentalmente, ni lo que hizo deductiva o matemáticamente. Occam había desmetafisizado el tiempo y el movimiento,[63] Oresme había anunciado la ley del movimiento uniformemente acelerado,[64] el Cusano había construido el famoso mecanismo de agua para medir el tiempo,[65] Stevin había efectuado los experimentos de cuerpos de diferentes pesos en caída,[66] Tartaglia había prácticamente enunciado, en sus últimos escritos, la ley de los proyectiles:[67] todo ello supuestamente "inventado" por Galileo. En realidad, lo único nuevo respecto de Galileo era la cabeza que tenía sobre sus hombros. Él vio que el método que sus predecesores habían utilizado representaba un rompimiento radical con la manera aristotélica de filosofar; que la *fisis*, la naturaleza, no había de estudiar mediante categorías vagas, sino mediante *procedimientos* precisos, y que el hombre, en lugar de seguir los mandatos de la naturaleza, debía embridarla y hacerle seguir sus modos de pensamiento. Como lo expresó más tarde Kant, en lugar de acercársele "como un discípulo que escucha todo lo que el maestro tiene a bien decir", el hombre debe acercársele "como un juez designado que obliga al testigo a contestar las preguntas que el propio juez ha formulado".[68] Esta nueva y radical concepción fue lo original en Galileo: su "nuevo gorro de pensar", la "transposición que tuvo lugar en su mente" —como lo ha expresado Butterfield con tanta justeza—[69] y que hizo posible la revolución científica, sin cambiar los antiguos materiales y métodos. Pero éstos fueron *vistos* bajo una nueva luz: y esta nueva luz, la claridad científica, añadió a los dos antiguos métodos, el filosófico y el numerológico[70] —ambos analíticos en nuestro sentido—, un tercero, el experimental, mediante la generalización de una de las antiguas fórmulas, considerándola como un axioma, y elaborándola teóricamente en forma detallada tal que *entonces*[71] fue posible hacerle las preguntas a la naturaleza. La teoría, entonces, abarca al experimento en toda su

[63] Véase H. Shapiro, *Motion, Time and Place According to Ockham*, Franciscan Institute Publications, Philosophical Series, Nº 13.
[64] R. Dugas, *A History of Mechanics*, Londres, 1957, pág. 60.
[65] F. Dessauer, "Galileo and Newton: The Turning Point in Western Thought", en *Spirit and Nature*, J. Campbell, ed., Nueva York, 1954, pág. 297.
[66] A. C. Crombie, *Augustine to Galileo: The History of Science, A. D. 400-1650*, Londres, 1957, pág. 289.
[67] H. Crew, *The Rise of Modern Physics*, Londres, 1935, pág. 81.
[68] Kant, *Crítica de la razón pura*, B XIII.
[69] H. Butterfield, *The Origin of Modern Science*, Londres, 1949, caps. I, V. Véase más arriba, nota, 45, la diferencia correspondiente entre Priestley y Lavoisier.
[70] Crew, *op. cit.*, pág. 113.
[71] Galileo, *Two New Methods*, Evanston, Ill., 1946, págs. 155 *ss.*

amplitud, no hay lagunas ni conjeturas, el experimento y la teoría son uno y *se someten a prueba el uno al otro,* y no es ninguna antigua categoría de Aristóteles que se llena accidentalmente con algún significado material.

En esta forma axiomática más bien que categorial, los experimentos y las construcciones anteriores a Galileo fueron unificados en un solo patrón consistente. Por esta razón pensamos en Galileo, y no en Oresme, Stevin, el Cusano, Occam o Tartaglia, cuando pensamos en la mecánica. Todos éstos trataron, o bien de hacer encajar sus descubrimientos en el patrón aristotélico, o bien de dejar que la posteridad hiciera tal cosa o construyera un nuevo patrón. Fue Galileo quien construyó este patrón. De su nueva manera de concebir las cosas nació la nueva concepción de la naturaleza, la comprensión de que la naturaleza ofrecía dos clases de cualidades, las que encajaban en el patrón y las que no encajaban. Galileo, con innecesario hincapié metafísico, llamó a las primeras cualidades "verdaderas", "reales", o "primarias"; en realidad, las cualidades "primarias" son meramente aquellas que encajan en un patrón específico, aquellas que constituyen la *morfé* fenomenal que encaja con la *morfé* sistémica del patrón. Son aquellas propiedades del fenómeno que hacen posible, y realizan, el isomorfismo entre el fenómeno y el patrón.

Todo esto ahora, *mutatis mutandis,* es verdadero para una teoría *científica* del valor. Lo que se necesita no son nuevos materiales ni nuevas fórmulas, sino una nueva *concepción* de los viejos materiales y fórmulas. La axiología formal provee esta estructura del valor; y lo que ella llama *valor* son las cualidades primarias de los fenómenos de valor, que preparan a estos fenómenos para el patrón: las cualidades de cada fenómeno de valor que lo hacen encajar en el patrón —las cualidades isomórficas del valor por una parte y del concepto "valor" por la otra— el valor siendo fenómeno, y "valor" su definición en la axiología formal. El patrón no es categorial, sino axiomático; no es analítico, sino sintético.

El experimento de Morris, en cambio, "somete a prueba" una categoría aristotélica, la de la *selección* como el valor fundamental, rebautizada por Morris como "conducta preferencial". Morris enuncia y describe mediante el análisis categorial muchos de los rasgos del valor que nosotros describimos mediante la síntesis axiomática. Pero él deja que el experimento *determine* su teoría, escuchándolo como un discípulo, en tanto que nosotros usamos el mismo experimento para contestar preguntas precisas formuladas independientemente de él, y *juzgamos* el experimento en términos de las preguntas formuladas. En lugar de una vaga categoría filosófica, un concepto inestructurado y amorfo llamado "valor", la axiología formal construye axiomáticamente un patrón teórico que *propone* sintéticamente para representar *la estructura del valor.* Por medio de esta teoría somete a prueba al experimento tanto como éste somete a prueba a la teoría. Es *científica* en el sentido de Kant.

Afortunadamente, ambas pruebas tienen éxito; el experimento confirma lo que deducimos teóricamente, y la teoría confirma lo que el experimento presenta. Pero algunas de las inferencias que Morris deduce del experimento sobre la base de sus presunciones categoriales quedan refutadas. Desde el punto de vista de la axiología formal, el experimento viene a ser, como es la intención de Morris, una contribución "a la integración de las disciplinas socio-humanísticas dentro del programa de la ciencia unificada".[72] Desde este punto de vista, pues, el experimento de Morris tiene todo el valor científico que alega tener, pero no lo tiene, en el estado actual de la teoría del valor, desde cualquier otro punto de vista. Si, como afirma el lema de Morris con Lao Tsé, "en los asuntos de los hombres hay un sistema", y si, como sostiene Morris, la ciencia natural es el modelo de este sistema, entonces la teoría del valor debe dejar de ser análisis categorial y empezar a ser síntesis axiomática: debe avanzar de filosofía a ciencia. Morris, con ingeniosa percepción experimental, ha dado este paso en la práctica. Pero, careciendo de teoría sistemática, no ha podido interpretarlo correcta o comprehensivamente. Con el marco de referencia proporcionado por la axiología formal, los rasgos del experimento no sólo caen dentro de un patrón, sino puede sugerirse la prueba experimental de nuevos rasgos.

Morris, pues, no está en lo correcto —o por lo menos se precipita a dar por supuesta la existencia de una hipótesis formal— cuando compara el procedimiento axiológico de la semántica con las bolas que Galileo hizo rodar por un plano inclinado. Galileo hizo esto por la misma razón, precisamente, que falta en Morris, es decir, a fin de confirmar una teoría formal.[73] Tal teoría la había elaborado él previamente mediante el *pensamiento,* penetrando, en el pensamiento, hasta la esencia del fenómeno, al punto de *convertirse él mismo en un cuerpo en descenso,* según su propia expresión; *no* contentándose con los conceptos del sentido común, sino descartándolos resueltamente. La axiología semántica no es, como cree Morris, "del tiempo de Galileo".[74] No será de ese tiempo, y mucho menos del de Newton, *hasta y a menos que se proporcione una teoría formal de la axiología basada en la penetración en el fenómeno de valor mismo.*

[72] *Varieties of Human Values,* pág. VIII.
[73] Galileo, *Two New Sciences, op. cit.,* págs. 154 *ss.*
[74] *The Language of Value,* pág. 76.

Afortunadamente, ya hay en nuestro tiempo tal penetración; es la de G. E. Moore. La nueva axiología científica que era la meta de Moore se diferenciará de las actuales disciplinas sociales y axiológicas en la misma forma en que la química se diferencia de la alquimia. La actual teoría social y axiológica en cuanto aspira a ser "científica", combina, a la manera alquímica, *ingenuos conceptos analíticos del lenguaje cotidiano con usos metafóricos del número.* El método correcto debiera combinar conceptos sintéticos del valor con una medida sintética. Este método está disponible hoy y clama por ser usado. Sin embargo, sólo puede ser usado por quien entienda la paradoja en la que Whitehead insiste tanto para la esfera del hecho como para la del valor: que las más radicales abstracciones son las verdaderas armas para el control de los fenómenos más concretos.[75]

Son estas abstracciones radicales las que hacen posible la medición de los fenómenos; y la medición es lo que en último término domina el asunto.

Hay dos axiólogos que ven claramente esta necesidad de la más radical abstracción para dominar el campo de los valores, Ortega y Gasset y Teodoro Lessing. Su visión quedó en proyecto; y la del primero se perdió en la supuesta "irrealidad" del valor. Pero su planteamiento, basado en el de Husserl, constituye el acercamiento más completo de la razón analítica a la sintética en el campo de la axiología.

[75] Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World,* Cambridge, 1933, pág. 44. Las "abstracciones radicales" no deben confundirse con abstracciones generalizadoras. Las primeras son reducciones del material de análisis en el sentido de Descartes, Leibniz o Newton. Representan enriquecimientos comprehensionales y reducciones extensionales. Véase *La estructura del valor,* págs. 133 *ss.*

CAPÍTULO 7

LA FORMALIZACIÓN DEL VALOR

Y, por supuesto, el mero hecho de que muchas personas hayan pensado que la bondad y la belleza son subjetivas es evidencia de que existe alguna gran diferencia de género entre ellas y predicados tales como ser amarillo o contener un equilibrio de placer. Pero cuál es la diferencia, si suponemos, como supongo yo, que la bondad y la belleza no son subjetivas... es algo que confieso no poder decir.

GEORGE E. MOORE

La Estimativa o ciencia de los valores será un sistema de verdades evidentes o invariables, de tipo parejo a la matemática.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET[1]

1. LA IRREALIDAD DEL VALOR

EL TRABAJO de Ortega y Gasset, *Introducción a una estimativa,* es un intento de determinar el alcance sistemático del valor. Dentro de nuestro asunto, desempeña un triple papel: es el mayor acercamiento posible de la razón analítica a la razón sintética; es un intento resuelto, pero imposible, de la razón analítica para abarcar, dentro de su propia estructura, a la razón sintética y su formalización del asunto; y, con su noción de la irrealidad del valor, es un recurso ingenioso, pero fútil, de la razón analítica para encontrar una salida de su atascadero. Representa, por decirlo así, a la razón analítica golpeando las barreras de su propia comprensión.

A fin de entender todo esto, el ensayo de Ortega debe estudiarse hermenéuticamente. La primera sección de este capítulo, por lo tanto, tiene la forma de un comentario sobre el ensayo de Ortega. Por la naturaleza del caso, servirá como un resumen de la historia de la teoría del valor.

El ensayo tiene el subtítulo: "¿Qué son los valores?" y se divide en siete secciones y una introducción. En la introduc-

[1] G. E. Moore "The Conception of Intrinsic Value", *Philosophical Essays,* Londres, 1948, pág. 274; Ortega y Gasset, *Introducción a una estimativa. Obras Completas,* tomo VI, págs. 315-335, Madrid, 1955.

ción nos dice el autor que los filósofos tradicionales han usado las palabras "valor", y "bien" y otras, pero no han especificado cuál es su significación. La palabra misma, "valor", no se halla antes de fines del siglo pasado y aun entonces se usa en el sentido de valor económico. "Una vislumbre, bien que vaga, de los temas que hoy tanto nos interesan la tuvieron antes que nadie los ingleses. En las obras de Hutcheson, Shaftesbury y aun de Adam Smith, se respira el ambiente que, más clarificado, constituye hoy la teoría de los valores. No obstante, los primeros pensadores que descubrieron en el Valor un problema científico aparte han sido Herbart (1776-1841), Beneke (1798-1854) y Lotze (1817-1881). Conviene desde luego advertir que la llamada 'filosofía de los valores' (Windelband, Rickert, Münsterberg) tiene escasamente que ver con la 'teoría de los valores' que ahora nos ocupa."

"En Ética y en Estética, en Sociología y en Psicología se empleaba a menudo el término 'valor', sin que nadie intentase someter su sentido a indagación especial. En los libros éticos de Kant, sobre todo en sus *Fundamentos para una metafísica de las costumbres*, se habla varias veces en cada página de 'valor', y no extrínseca o fortuitamente, sino del modo más formal. Los temas decisivos dentro del sistema moral kantiano son planteados o son resueltos en fórmulas donde interviene la palabra 'valor'. Una y otra vez leemos expresiones como 'valor absoluto', 'valor relativo', 'valor propio o íntimo de la persona', 'valor moral', etc., sin que para fijar las graves alusiones de esos vocablos nos ofrezca Kant ni por casualidad una definición, nominal al menos, del valor, no digamos ya una investigación premeditada del problema objetivo que el término encierra."

También en la filosofía de Nietzsche, aun cuando éste habla de la transmutación de los *valores*, "se recurre al vocablo 'valor' precisamente cuando parecen inservibles todos los demás conceptos para entender ciertos fenómenos". Nietzsche usa la palabra "valor" sin alcance sistemático lo cual según Ortega y Gasset "equivale a reconocer que ahí donde se habla de valor existe algo irreductible a todas las demás categorías, algo nuevo y distinto de los restantes ámbitos del ser. ¿No fuera, por lo mismo, tanto más obligado precisar un poco en qué consiste esto que llamamos valor?" Nietzsche, dice Ortega y Gasset, debiera haber precisado lo que significa la palabra, es decir, que le debiera haber dado alcance sistemático a la palabra "valor".

Y éste es precisamente el propósito del ensayo de Ortega y Gasset: "Quisiera por el camino más corto conducir al lector hasta una noción clara y rigurosa de lo que son los valores." Ortega y Gasset patentiza que por "valor" entiende no una

especie de valor, sino el *valor en general;* evita así la falacia moral. "No es, pues, nuestro asunto una clase particular de valores; no qué sea el valor moral, o el valor económico o el estético, sino qué sea el valor en general va a servir de meta a nuestra pesquisa." También a él le asombra la magnitud de la tarea y el hecho de que todavía sea una tarea. "Es sobremanera extraño que un problema tan esencial y tan amplio aparezca ante nosotros como una *terra incognita.* Nos encontramos, en efecto, con la paradójica circunstancia de que, mientras la filosofía da desde su inicio cabida al problema del ser, su equivalente en extensión y dignidad, el problema del valor, parece, no ya escasamente atendido, sino ignorado por los filósofos." En otras palabras, mientras la filosofía natural ha elaborado su objeto hasta el punto de ofrecerle el control cósmico al hombre, toda la segunda mitad del mundo, es decir, el mundo del valor, no se ha elaborado en modo alguno. Es todavía *terra incognita.*

Naturalmente, el tema no ha sido totalmente desatendido a través de la historia de la filosofía. Al contrario, se ha mencionado muchas veces; pero todo el tiempo de una manera vaga y confusa que se tiene que aclarar por medio del instrumento que hemos llamado las falacias axiológicas. Ortega y Gasset expresa eso de una manera un poco diferente: "Un tema tan radical no tolera que se le pase por alto... El tema se hará presente de algún modo en el cuerpo de la ciencia. Unas veces estará fundido e indiferenciado con otros problemas..." Esto quiere decir que se ha cometido la falacia metafísica y que se han confundido el problema del ser y el del valor. "Otras, por el contrario, se deslizará disfrazado bajo algunas de sus formas particulares." Aquí tenemos la falacia moral, en la que el valor en general se confunde con sus formas particulares. "Otras, en fin, su presencia consistirá precisamente en una agresiva ausencia, como en un mosaico la pieza perdida hace constar su alejamiento dejando el perfil de un hueco." Aquí pensamos especialmente en el positivismo que circunscribe negativa y exactamente de esta manera, el problema del valor.

Ortega y Gasset hace particular hincapié en lo que hemos llamado la falacia moral: "La versión en que más reiteradamente ha preferido ocultarse el Valor es la idea de Bien. Durante siglos, la idea de lo bueno ha sido lo que aproximó más el pensamiento a la vida, a la idea de lo valioso. Pero, como pronto veremos, el bien no es sino, *o* el substrato del valor, *o* una clase de valor, una especie del género valor." Aquí expone muy claramente Ortega y Gasset la falacia moral que confunde el género de valor con la especie, llamando al género "Valor" y a la especie "Bien". Continúa: "Y acaece,

que cuando no se posee la verdadera idea genérica la especie se convierte en un falso género, del cual conocemos sólo la nota específica." Ésta, una vez más, es una excelente caracterización de la falacia moral. Ortega y Gasset aclara la falacia con una analogía de la filosofía natural: "Para los primitivos pensadores de Jonia no existían más objetos que los corporales o físicos. Ninguna otra clase de objetos había entrado aún en el campo de su intelección. Consecuentemente, para ellos no existía la distinción, tan obvia para nosotros, entre el ser y el ser físico o corporal. Sólo este último conocían y, por tanto, en su ideario cuerpo y ser valen como sinónimos. El ser se define por la corporeidad, y su filosofía es *fisiología.*" Es Pitágoras quien hace el descubrimiento de objetos incorpóreos y, en consecuencia, de un ser general y formal, así como nosotros hemos descubierto el valor general y formal: "Mas he aquí que Pitágoras, errabundo en Italia, hace el dramático descubrimiento de unos objetos que son incorpóreos y, sin embargo, oponen la misma resistencia a nuestro intelecto que los corporales a nuestras manos, son los números y las relaciones geométricas. En vista de esto, no podremos, cuando hablamos del ser, entender la corporeidad. Junto a ésta, como otra especie del ser, está la idealidad de los objetos matemáticos. Tal duplicación de los seres nos hace caer en la cuenta de nuestra ignorancia sobre qué era el ser. Conocíamos lo específico de la corporeidad, pero no lo que de ser en general hay en ésta." Así se descubrió un marco de referencia ideal y formal en cuyos términos se podía explicar el ser corporal, como lo hizo Pitágoras aplicando su matemática a las cuerdas musicales y a las medidas de distancias en términos de triángulos rectángulos.

Ortega y Gasset aplica esta analogía al problema del valor. "Pues análogamente, al hablar del Bien, llegaremos tan sólo a conocer una forma específica del valor, sin que sospechemos tras de ella el género valor. Y prueba inmediata de que es algo muy distinto lo tenemos en la sencilla consideración de que el Bien y el Mal se excluyen, son el uno lo contrario del otro y, sin embargo, uno y otro son valor: el Bien, un valor positivo; el Mal, un valor negativo. ¿Qué es, pues, este substantivo 'valor' común a ambos y que se especifica de tal modo en caracteres contrarios?" Hay, en otras palabras, tras de los valores específicos de nuestras vidas un Valor que es puramente formal, como la matemática de Pitágoras, y que se manifiesta, por ejemplo, en la contradicción formal del bien y del mal; y la pregunta es: ¿qué es este valor en general? De que *hay* este valor no cabe duda.

Ortega y Gasset afirma que cada cosa es tanto un hecho cuanto un valor y que "la conciencia del valor es tan general

y primitiva como la conciencia de objetos. Difícil es que ante algo nos limitemos a aprehender su constitución real, sus cualidades entitativas, sus causas, sus efectos. Junto a todo esto, junto a lo que una cosa es o no es, fue o puede ser, hallamos en ella un raro, sutil carácter en vista del cual nos parece valiosa o despreciable. El círculo de cosas que nos son indiferentes es mucho más reducido y anómalo de lo que a primera vista parece."

No solamente cada cosa es tanto un hecho cuanto un valor, sino que también el orden de las cosas, el universo mismo, es por un lado hecho, y por el otro valor. Se dan entonces dos órdenes: el orden fáctico y el orden valorativo. "Percibimos los objetos, los comparamos y analizamos, los sumamos, ordenamos y clasificamos. Indagando su mutuo condicionamiento, los encadenamos en series de causas y efectos, series que a su vez se articulan recíprocamente formando la estructura del universo, ilimitado en el espacio y en perpetua fluencia dentro del cauce de tiempo. Pero he aquí que esos mismos objetos organizados en un mundo según lo que son o no son, sin abandonar su puesto y condición en él, los hallamos organizados en una estructura universal distinta, para la cual no es lo decisivo que sea o no sea cada cosa, sino que valga o no valga, que valga más o que valga menos. No nos contentamos, pues, con percibir, analizar, ordenar y explicar las cosas según su ser, sino que las estimamos o desestimamos, las preferimos o posponemos; en suma, las valoramos. Y si en cuanto objetos nos aparecen ordenadas en series tempo-espaciales de causas y efectos, en cuanto valoradas aparecen acomodadas en una amplísima jerarquía constituida por una perspectiva de rasgos valorativos."

Esto conduce a Ortega y Gasset a los dos mundos que ya hemos mencionado, el mundo de los hechos y el mundo del valor.[2] "Si por mundo entendemos la ordenación unitaria de los objetos, tenemos dos mundos, dos ordenaciones distintas, pero complementadas: el mundo del ser y el mundo del valer. La constitución del uno carece de vigencia en la del otro." Esto quiere decir que el pensamiento tiene que distinguir y mantener separados los dos mundos; en otras palabras, es preciso evitar la falacia metafísica.

También es clara para Ortega y Gasset la diferencia entre los dos lenguajes, el del mundo de los hechos y el del mundo del valor. "Hay en el vocabulario vulgar palabras cuyo significado alude especial y exclusivamente al mundo de los valores: bueno y malo, mejor y peor, valioso e inválido, precioso y

[2] Véase más arriba págs. 16 *s.* y *La estructura del valor*, págs. 110-219 *s.*

baladí, estimable, preferible, etc. Con ser bastante rica esta lengua valorativa, apenas si forma rincón perceptible de las significaciones estimativas". Y ahora pregunta cuál es la distinción, la diferencia entre el lenguaje ordinario y el lenguaje valorativo. Como todos los filósofos del valor, él también se muestra oscuro en lo tocante a esta distinción; y así como antes dijo que el carácter del valor es "raro y sutil", ahora dice que son tan hondas las causas de esta diferencia que no puede discurrir sobre ellas en este ensayo. Sucede aquí, pues, lo mismo que en todas las filosofías del valor, con la posible excepción de la de Moore: en el momento en que se quiere poner el dedo en la esencia exacta del valor, se pospone el problema hasta la próxima ocasión, y la próxima ocasión nunca llega. No hay ningún ensayo de Ortega y Gasset que ponga en claro estas causas hondas.

Por otra parte, quizá sea tan innecesario examinar estas causas hondas en la ciencia axiológica como innecesario fue en la ciencia natural las causas de los fenómenos. Newton no examinó las causas de la gravitación; se contentó con el fenómeno. No le interesó el *por qué*, sino sólo el *qué* y el *cómo*. El meollo del valor se revela en el lenguaje del valor; y para el entendimiento del valor no es necesario volver sobre el por qué esto es así; basta saber *que* esto es así y *cómo* es así. En todo caso, Ortega, al prescindir de las causas de la diferencia entre los lenguajes valorativo y fáctico, y al concentrar su atención en esta diferencia misma, se acerca a la esencia del valor casi tanto como G. E. Moore.

"Por causas hondas, de las cuales no es posible discurrir en este ensayo, existe en el lenguaje la tendencia económica a expresar fenómenos de valor por medio de un halo de significación complementaria que rodea a la significación primaria, realista, de la palabra.[3] Así, la voz 'noble', en complexiones como 'acción noble', 'carácter noble', significa primariamente una cierta constitución real de unos movimientos externos o internos de una persona, o bien una cierta predisposición constante que posee realmente el alma de un individuo. Esta significación primaria se refiere, pues, a cosas o cualidades reales, como la palabra 'rojo' se refiere a esta cualidad cromática que ahora estoy viendo. Pero sería falso afirmar que con esto hemos satisfecho plenamente la significación de 'noble'. Cuando digo 'rojo' me refiero exclusivamente al color de este nombre; pero cuando digo 'acción noble' no me limito a nombrar una cierta clase de actos reales, sino que doy a entender de paso o complementariamente que esa clase de actos reales tiene un valor positivo frente al valor negativo

[3] Compárese la distinción de Morris entre "significado" y "significancia", en el capítulo anterior del presente libro.

que tiene otra clase de actos reales, a los que llamo 'abyectos'. Y si insistiéramos en nuestro análisis de lo que significamos con el vocablo 'noble' dentro ya de lo estimativo, notaríamos que no declaramos sólo adherir a tales actos un valor positivo *en general*. Pues al calificar una acción de 'útil' también le atribuimos un valor positivo, pero muy distinto del valor 'nobleza'. Por 'noble' entendemos, pues, un determinado valor positivo. Del propio modo, los vocablos 'generoso', 'inelegante', 'torpe', 'débil', 'vulgar' significan a la vez realidades y valores. Es más; si se hiciera una exploración del diccionario con el ánimo de reunir todas las palabras de sentido completamente estimativo, pasmaría la fabulosa decantación de caracteres y matices valorables que hay en el idioma usadero."

Ortega y Gasset pone aquí el dedo en el punto clave de toda la axiología: la diferencia entre el lenguaje ordinario y el valorativo, y el doble sentido de las palabras valorativas que también implican de algún modo un sentido real o fáctico. La cuestión es precisamente cuál sea exactamente esta doble naturaleza de las palabras valorativas. G. E. Moore ha mostrado en términos más exactos este carácter de las palabras valorativas, pero él tampoco ha logrado darle su carácter lógico exacto. Ortega y Gasset se coloca aquí casi tan cerca de la esencia lógica del valor como G. E. Moore.

¿Qué, pregunta "con algún rigor y urgencia", son estos valores? Comienza a contestar su pregunta aclarando lo que G. E. Moore llamó la falacia naturalista. El título de la primera sección del ensayo es: "Los valores no son las cosas agradables" y el título de la segunda sección: "Los valores no son las cosas deseadas o deseables." Pensar que una cosa es valiosa cuando nos agrada y en la medida en que nos agrada, dice Ortega y Gasset, es lo primero que se nos ocurre cuando pensamos en el valor. En otras palabras, la consideración primitiva en torno al valor llega a la conclusión de que lo valioso es lo agradable. En el mismo sentido, dice G. E. Moore que el placer o lo agradable es la primera conclusión a que primero y de modo natural llega una persona que comienza a reflexionar sobre la ética. "El hedonismo, por razones suficientemente obvias, es la primera conclusión a que naturalmente llega cualquiera que empieza a reflexionar en la ética. Es muy fácil notar el hecho de que las cosas nos son agradables;... pero es comparativamente difícil distinguir el hecho de que *aprobamos* una cosa, del de que nos agrada... Es muy difícil de ver que con aprobar una cosa entendemos el *sentimiento que tiene un cierto predicado*, a saber, el predicado que define la esfera particular de la ética."[4] Moore llama al

[4] G. E. Moore, *Principia Ethica*, pág. 36.

hedonismo "un error vulgar". Y otro escritor, J. D. Langmead Casserley, dice que este tipo de teoría "atraerá a hombres inteligentes y bonachones a quienes les falta una percepción aguda ética y experiencia moral profunda".[5]

Ortega y Gasset es mucho más generoso que estos dos autores al discutir las teorías del valor de los axiólogos austriacos, como Meinong y Brentano, que responden a la cuestión de qué es el valor, diciendo que valor es el cariz que sobre el objeto proyectan los sentimientos de agrado o desagrado del sujeto. Las cosas no son por sí mismas valiosas; todo valor se origina en una valoración previa y ésta consiste en una concepción de dignidad que el sujeto pone en las cosas según el placer o enojo que le causan. Así se comete tanto la falacia metafísica cuanto la naturalista, confundiéndose el valor psicológico y el valor general, así como el valor psicológico y el valor ético.

Ortega y Gasset aclara la subjetividad inválida de esta concepción del valor que en su última conclusión conduce al positivismo, donde el valor no es más que un "hueco". La filosofía del valor que comienza con los austriacos termina en el positivismo; y "tal vez presenta con mayor claridad el error del positivismo, que, a pesar de su título y aspiración —ser una filosofía de los puros hechos, de los fenómenos—, comienza siempre por desconocer el fenómeno mismo que quisiera explicar. Porque es el hecho lo positivo, que en el momento de valorar algo como bueno *no vemos la bondad proyectada sobre el objeto por nuestro sentimiento de agrado sino, al revés, como viniendo, como imponiéndose a nosotros desde el objeto.* Ante un acto justo es él quien nos parece y a quien diputamos por bueno, como el verde de la hoja nos aparece en la hoja y es propiedad de ella. De modo que lejos de parecernos bueno un hombre porque nos agrada, lo que positivamente acaece en nuestra conciencia es que nos agrada *porque* nos parece bueno, porque hallamos en él ese carácter valioso de la bondad. Éste *porque* no es una palabra al aire. Nuestro agrado no se produce simplemente después de haber advertido la bondad. Este *porque* no es una palabra al aire. Nuestro que se presenta el agrado unido por un nexo consciente a esa bondad, del mismo modo que la conclusión no sólo sigue a las premisas, sino que se funda en ellas o de ellas emerge." El valor, en otras palabras, es una realidad objetiva y no un sentimiento subjetivo.

Lo que vale para la doctrina de Meinong vale también para la de Ehrenfels, como Ortega y Gasset hace patente en la segunda sección. Si los valores no son las cosas agradables, *no lo*

[5] J. D. Langmead Casserley, *Morals and Men in the Social Sciences* Londres, 1951, pág. 76. Véase más arriba, págs. 80 *s.*

son tampoco las cosas deseadas o deseables, como lo mantiene no sólo Ehrenfels sino, después de él, una gran escuela de axiólogos, incluyendo a John Dewey en los EE. UU., quien le da mucha importancia a la diferencia entre lo deseado y lo deseable y elabora sobre esta diferencia una axiología teleológica. Esta doctrina carece de alcance sistemático tanto como todas las otras axiologías basadas en conceptos analíticos.

Ambas teorías en cuestión, la de Meinong y la de Ehrenfels, tienen en común, según Ortega, la creencia de que el valor no es nada positivo en el objeto, sino emanación del sentimiento o del apetito subjetivo y que estos son estados psíquicos, los que poseen mayor o menor intensidad; pero, dice Ortega, *el valor es una cosa y el valor psicológico otra.* Los dos axiólogos entonces, y todos sus sucesores y predecesores, cometen lo que Moore llamó la falacia naturalista y que Ortega y Gasset llama "radical error". El valor no depende de apetitos psíquicos y "no comporta un más o un menos de intensidad y pertenece a aquella clase de fenómenos psíquicos que carecen de esa variabilidad dinámica. Así, *no cabe pensar con mayor o menor fuerza que dos y dos son cuatro.* O se piensa o no se piensa, es decir, o se 've' con genuina evidencia la verdad de esa proposición o no se 've'. En este ver cabe un más o un menos de claridad en lo visto, pero no una mayor o menor intensidad en el 'ver' ". Aunque este argumento de Ortega y Gasset no es enteramente exacto —"un más o un menos de claridad en lo visto" puede y quizá debe ser combinado con "una mayor o menor intensidad en el ver"— de todos modos es correcto que tiene que hacerse una distinción entre la intensidad psíquica que acompaña a un valor y el valor mismo. "Todas estas advertencias", dice, "nos mueven a ir desligando el valor de los actos sentimentales y apetitivos, que, en efecto, andan siempre por nuestra alma cerca de la valoración, motivados o despertados, azuzados o reprimidos por ésta, pero que no son ella misma". Previene, así, contra las falacias naturalista y metafísica.

Comienza su discusión positiva de los valores, en la tercera sección, intitulada: "Los valores son algo objetivo y no subjetivo", similar a la de John Dewey, con el término equívoco "deseable". En primer lugar "deseable" significa lo que Ehrenfels dice, la posibilidad de ser deseado. Éste es el sentido psicológico del valor que ya hemos rechazado. "Pero en segundo lugar, 'deseable' significa, no el ser deseado ni el serlo mañana o en algún instante por alguien, sino el *merecer* ser deseado, el *ser digno* de ello aun cuando de hecho nadie jamás lo *desee* ni aun, en cierto modo, pueda desearlo. El 'merecer', el 'ser digno de algo' es, en tal sentido, una cualidad de las cosas indiferente a los actos reales de agrado o deseo que

el sujeto ejercite ante ellas o con motivo de ellas. Se trata, por el contrario, de una exigencia que el objeto nos plantea. Como lo amarillo del limón nos exige juzgar de él 'que es amarillo y no azul', así la bondad de una acción, la belleza de un cuadro nos aparecen como imperativos que de esos objetos descienden sobre nosotros, en virtud de los cuales nuestros deseos y sentimientos adquieren cierto carácter virtual de adecuados o inadecuados, de rectos o erróneos. Exactamente por las mismas razones que consideramos una falsedad atribuir a un objeto blanco la cualidad de negro, cuando algo nos parece bueno consideramos un error que alguien o nosotros mismos reaccione ante ello con un sentimiento de antipatía o repulsión.[6]

"En esta significación de lo 'deseable' como lo que merece ser deseado entrevemos, al modo que por un resquicio, toda una nueva fisionomía del problema de los valores en que éstos presentan un carácter objetivo. Ahora podemos advertir que también lo 'agradable' contiene esa significación trascendente según la cual es agradable, en lo que de hecho agrada o puede agradar, sino lo que merece y exige nuestro agrado. Y lo mismo podemos decir de lo amable, lo que es digno de ser amado aun cuando tal vez no lo amamos efectivamente. No es, pues, nuestro deseo ni nuestro amor; no es acto alguno del sujeto quien *da* valor a la cosa. Es imposible llegar a una suficiente noción del Valor mientras que se la busque suponiendo que es esencial a los valores constituir las metas de nuestros intereses o apetitos."

Desgraciadamente —y en esto reside la falta de alcance sistemático del argumento de Ortega y Gasset—, no funda su concepción de los valores en ninguna base exacta lógica e inevitable, sino, al igual que los axiólogos contra quienes polemiza, en sentimientos empíricos y psicológicos. "La estrategia de Napoleón tiene para mí un gran valor sin que yo me sorprenda en flagrante apetito de ella, siendo como soy hombre de toga y no de espada. Claro es que todas las complacencias y enojos, todos los deseos y repulsiones están motivados por valores, pero éstos no valen porque nos agraden o

[6] Cf. Nicolai Hartmann, "Vom Wesen sittlicher Forderungen", *Kleinere Schriften*, I, págs. 279 *ss.* y *La estructura del valor*, pág. 201. Los valores son de tal suerte objetivos que ni Dios los puede cambiar. Ortega: "En este sentido, por ejemplo, usa Malebranche el término 'amable': 'Dieu *ne pouvant pas* vouloir que les volontés qu'il a créées aiment davantage un moindre bien qu'un plus grand ben c'est a dire, qu'elles aiment davantage ce qui est moins aimable que ce qui est plus aimable.' (*Recherche de la verité*, libro IV, cap. 7.) Como se ve, para Malebranche son los valores ('bien', 'mal') de tal suerte objetivos, que excluye en el mismo Dios la posibilidad de modificar la ley o norma de nuestras estimaciones."

los deseemos, sino al revés, nos agradan y los deseamos porque nos parece que valen. Por lo tanto, tienen los valores su validez antes e independientemente de que funcionen como metas de nuestro interés y nuestro sentimiento. Muchos de ellos son reconocidos por nosotros sin que nos ocurra desearlos o gozarlos."

Pero su clara intuición de la objetividad de los valores lleva a Ortega y Gasset una y otra vez a enunciar las falacias axiológicas, si bien *ad hoc* y no dentro de un marco lógico consecuente. "Es un error todavía más denso definir los valores como lo hace Schwartz en su *Psicología de la voluntad* (1901, pág. 34), diciendo: 'Llamamos valor a todos los términos mediatos e inmediatos de la voluntad.' Suelen incidir en esta equivocación todos los que se plantean el problema del valor exclusivamente dentro de la Ética. Trata la Ética de hallar los principios y normas de la acción voluntaria. La acción voluntaria consiste en proponerse fines. Estos fines son buenos o malos, es decir, son valores positivos o negativos (por sí mismos, como piensa Santo Tomás; por la intención, o sea, previsión de sus consecuencias, como sostienen los utilitarios; por el carácter de la conciencia en que se deciden, como pretende Kant). De esto, que es cierto, no hay sino un paso a invertir la proposición: nuestros fines son valores, por consiguiente, los valores son nuestros fines. ¡Siempre la especie tratando de absorber al género!" Otra vez la falacia naturalista.

"Shakespeare sabía ya todo esto. Discutiendo Hector y Troilo sobre el caso de Helena, reparte el poeta entre ellos las dos teorías del valor: la subjetivista y la objetivista.

"—Hermano —dice Hector—, ella no vale lo que nos cuesta conservarla.

"Y Troilo: —¿Qué valor puede tener una cosa sino el que nosotros le demos?

"A lo que Hector replica con estas aladas, esenciales palabras:

"—No, el valor no depende de la querencia individual; tiene su propia estimación y dignidad que le compete no menos en sí mismo que en la apreciación del hombre."

A partir de estos fundamentos débiles y frágiles Ortega y Gasset concluye: "Se nos presenta, pues, el valor como un carácter objetivo consistente en una dignidad positiva o negativa que en el acto de valoración reconocemos." Obviamente ésta no es una definición ni menos aún una caracterización del valor; en particular, la palabra "dignidad" es ella misma una palabra valorativa y por eso no puede ser usada para la caracterización del valor. Lo que dice Ortega y Gasset es entonces solamente: *que hay valor y que es objetivo* —"valorar

no es *dar valor* a quien por sí no lo tenía; es reconocer un valor evidente en el objeto"— y esto es más o menos lo que dice G. E. Moore en su primer libro. Pero qué sea el valor no lo dicen Ortega y Gasset ni Moore.

No ofrece por lo tanto esta sección una caracterización del valor, sino solamente hace constar que *hay* valor. En la cuarta sección se aclara más el carácter de los valores. El título de esta sección es: "Los valores son cualidades irreales residentes en las cosas". El término "irreal" en el sentido de "no real" o "no empírico" es el que va a conducirnos cerca de la naturaleza del valor.

Son, dice Ortega y Gasset, "los valores... una extraña, sutil casta de objetividades que nuestra conciencia encuentra fuera de sí, como encuentra los árboles y los hombres". Siempre que leemos en la filosofía palabras como "extraña", "sutil", "de algún modo", sospechamos que el autor no ha logrado ver claramente su tema.[7] Sin embargo, el análisis siguiente se aproxima al meollo mismo del valor. "Es menester distinguir los valores de las cosas que valen. Las cosas tienen o no tienen valor, tienen valores positivos o negativos, superiores o inferiores, de esta clase o de la otra. El valor no es, pues, nunca una cosa, sino que es tenido por ella. La belleza no es el cuadro, sino que el cuadro es bello, contiene o posee el valor belleza. Del mismo modo, el traje elegante es una cosa valiosa, es decir, una realidad en que reside un valor determinado: la elegancia. Los valores se presentan como cualidades de las cosas."

La cuestión que se plantea entonces Ortega y Gasset es saber qué clase de cualidades son; y aquí se aproxima muy de cerca el análisis de G. E. Moore. "Busquemos en el traje elegante con los ojos de la cara ésta su elegancia. Vana pesquisa. Veremos su color y su forma, que son ingredientes reales del traje. Su elegancia no es visible —es una cualidad irreal que no forma parte de los componentes físicos del objeto."

Lo que Ortega y Gasset llama aquí ingredientes irreales G. E. Moore los llama "no descriptivos": la cualidad del valor de algo es esta cualidad que no es la cualidad real o descriptiva de los sentidos, es decir, que no es ninguna cualidad sensible. Se puede decir que la teoría filosófica del valor ha logrado este conocimiento; y que es la tarea de la axiología científica la de determinar positivamente qué sea esta cualidad irreal o no descriptiva o, en otras palabras, cómo se debe entender la irrealidad o la no descripción del valor. Esta cualidad, como dice Ortega y Gasset, *"reside en"* las cualidades

[7] Véase el estudio perspicaz sobre el tema en cuestión, por Augusto Salazar Bondy, *Irrealidad e Idealidad*, Lima, 1958.

reales, y Moore afirma que *depende totalmente* de las cualidades descriptivas. Pero qué es exactamente esta residencia o esta dependencia es precisamente la cuestión que sólo ha de resolver la axiología formal.

Al igual que Platón, quien está igualmente cerca de la esencia del valor sin conocer exactamente su alcance sistemático, Ortega y Gasset tiene que hablar en términos del mito. Hace interpretación profunda del cuento de Andersen, del rey con el traje invisible. El elegante traje invisible del Rey es la pura cualidad del valor sin el sustrato de las propiedades reales. "Se dirá que un traje invisible como el del rey del cuento, no puede ser elegante, que la elegancia es un atributo adscrito a cierta forma y color que un traje tiene. Es verdad, la elegancia es el valor invisible que reside en las líneas y colorido visibles del traje, es la singularísima dignidad que a estas formas reales pertenece. Pero la dignidad en sí misma se esquiva a toda visión física."

Aquí reside entonces el meollo del valor. No es una propiedad real de la cosa; pero depende de, o reside en, estas propiedades. Si se sabe de qué modo reside o depende se conoce la esencia del valor. La relación entre la propiedad del valor y las propiedades de los hechos, de las cuales el valor depende, es una relación puramente lógica y es la que le da al valor su alcance sistemático. Ni G. E. Moore ni Ortega y Gasset conocen esta relación; y por eso su concepto del valor, aunque esté muy cerca de tener un alcance sistemático, no lo tiene. La palabra "valor" no es, entonces, más que una palabra que designa un sentimiento, una intuición muy clara, pero, de todos modos, sólo una intuición de algo que se da de un modo más o menos místico —aunque Ortega y Gasset, como Moore y los fenomenólogos, considera tan cierta esta realidad que no le parece mística. "¿No serán entonces los valores unas naturalezas místicas y misteriosas que, como las ideas platónicas, escapan a nuestra visión sublunar y habitan en un lugar sobreceleste? Nada de eso. Los valores no son cosas, no son realidades; pero el mundo de los objetos —aun excluyendo toda mística seudorreal— no se compone sólo de cosas. Un número no es una cosa, pero es un objeto indubitable, tan claro, más claro aún que cosa alguna."

Aquí Ortega y Gasset, al comparar los valores y los números, se aproxima aún más al meollo del valor, su naturaleza formal: los valores son especies lógicas como son los números. Pero dado que Ortega y Gasset no sabe esto, no es más que místico decir lo que dice. Es la misma intuición mística que hallamos en las axiologías de Platón y de G. E. Moore.[8]

[8] *Principia Ethica*, pág. 66.

Sin embargo, la perspicacia de Ortega y Gasset es en verdad *clairvoyante*.

El valor, nos dice, es una propiedad como la igualdad, la semejanza o las proporciones similares. Ellas tampoco se pueden percibir con los sentidos sino ver intelectualmente: "Una sencilla clasificación de las cualidades que las cosas tienen nos pone en ruta segura para comprender qué linaje de objetos son los valores. Las cosas tienen ciertas *cualidades propias*, esto es, cualidades que poseen por sí mismas, independientemente de su relación con otras cosas. Así, el color y forma de la naranja son cualidades que ésta tiene, aunque estuviese sola en el mundo. Pero si esa naranja es igual a otra, esta igualdad es una nueva cualidad tan suya como el color o la forma. Sólo que la igualdad no la tiene la naranja cuando está sola, sino cuando es comparada con otra, puesta en relación con otra. Es, pues, no una cualidad propia sino una *cualidad relativa*. De este tipo son la identidad, la semejanza, el ser mayor o menor, etc. Ahora bien, es característico de estas cualidades relativas no ser visibles a los ojos de la cara. Cuando vemos dos naranjas *iguales*, vemos dos naranjas, pero no su igualdad. La igualdad supone una comparación, y la comparación no es faena de los ojos, sino del intelecto. No obstante, después de la comparación la igualdad se nos hace patente con una evidencia pareja a la visual. Podemos decir que 'vemos' la igualdad con un ver no ocular, sino *intelectual*. Esta intelección, este entender es una percepción del mismo género que la visual, pero de otra especie. Sin ella no podríamos decir que 2 + 2 son igual a 4."

Ésta es, entonces, la conclusión a que llega la perspicacia y penetración de Ortega y Gasset por lo que toca al meollo del valor. El valor es cualidad no sensible, *sui generis*, análoga a la naturaleza de los números.

Qué es en detalle no se sabe, pero es sin embargo importante el conocimiento que nos entrega: "El color lo ve el ojo, pero no lo oye el oído. El número no se ve ni se oye, pero se entiende, como la igualdad, la semejanza, etc. Hay una percepción de lo irreal que no es más ni menos mística que la sensual." De hecho es más mística, porque las percepciones sensuales se pueden medir, elaborar y explicar en las ciencias naturales, mientras que las percepciones directas del valor no se pueden, excepto en la axiología formal. Así, hasta que no haya una ciencia exacta que pueda sistematizarlos, los objetos axiológicos son místicos, como era el caso, por ejemplo, del número $\sqrt{2}$ en el tiempo de Pitágoras o del número imaginario $\sqrt{-1}$ hasta el tiempo de Gauss, quien halló el marco de referencia para explicarlo (el llamado círculo de la unidad que vino a explicar el número imaginario *i* como un

ángulo de 90º). Lo "místico" simplemente es lo desconocido adivinado.

No hay, entonces, en este respecto una diferencia entre la concepción del valor de Platón y la de Ortega y Gasset, con la excepción de que Ortega y Gasset no atribuye a sus valores el valor que les atribuye Platón, y los toma más sobriamente. De hecho, en su descripción de las cualidades propias de las cosas, da la descripción lógica exacta que elabora la axiología formal. El color y forma de la naranja son cualidades que ésta tiene aunque estuviese sola en el mundo, y precisamente este color y esta forma son el valor *intrínseco* de la naranja, como se puede ver lógicamente; y, en la *comparación* de una naranja con otra, tenemos el valor *extrínseco* que también se basa en simples y conocidas relaciones lógicas. Es, entonces, el valor justamente lo que dice Ortega y Gasset, sólo que no sabe exactamente lo que dice. Así, su posición con relación a la axiología es la misma que la de Hume con relación a Kant. Kant encontró en Hume los indicios de su propio sistema, pero sólo después de haberlos establecido ya por sí mismo: "Porque tales principios generales, pero definidos, no pueden aprenderse fácilmente de hombres que los tienen sólo oscuramente en su espíritu. Uno debe dar primero con ellos por su propia reflexión y después los encuentra en todas partes, donde no hubiera uno podido encontrarlos al principio, porque los autores mismos no sabían que tales ideas se encontraban en la base de su observación."[9]

La conclusión de Ortega y Gasset, que "los valores son un linaje peculiar de objetos irreales que residen en los objetos reales o cosas, como cualidades *sui generis*", muestra en la palabra "*sui generis*", que Ortega y Gasset no ve con claridad la naturaleza de los valores. En realidad, estas cualidades no son "*sui generis*", sino cualidades muy bien conocidas por la lógica, a saber, propiedades de segundo orden o propiedades de propiedades. La propiedad de valor fundamental "bueno" es una propiedad de las propiedades reales o descriptivas que tiene la cosa que es llamada "buena". La cosa es buena si tiene todas las propiedades que definen su concepto y así la propiedad "buena" es, como se ha explicado en detalle,[10] la propiedad de la totalidad de las propiedades reales de la cosa llamada buena. Esto significa que la propiedad "bueno" es propiedad de un concepto y no de una cosa. Y esto es todo el misterio de esta propiedad.

Tiene entonces mucha razón Ortega y Gasset al decirnos

[9] Prolegómenos, párrafo 3. Véase Robert S. Hartman, "La creación de una ética científica", *Diánoia*, 1955, pág. 221.
[10] *La estructura del valor*, Caps. I y V. Más arriba págs. 221 *ss*.

que los valores "no se ven con los ojos, como los colores"; porque las cualidades del segundo orden no son sensibles como son las del primer orden, como los colores. No se pueden ver con los ojos como éstos. Pero no tiene razón al decirnos que "ni siquiera se entienden, como los números y los conceptos". Al contrario, aquí comete la falacia naturalista. Cree que por esencia los valores pueden *sentirse.* Esta intuición, o es psicológica como dice a veces o no lo es. En el primer caso hay que separarla del valor mismo porque, como él mismo dice, los acompañamientos psicológicos del valor tienen que distinguirse del valor mismo. En el segundo caso, si la intuición no es psicológica sino fenomenológica, intuición *sui generis,* no se dice nada detallado acerca del valor, sino sólo se repite que *hay* valor. "La belleza de una estatua, la justicia de un acto, la gracia de un perfil femenino no son cosas que quepa entender o no entender. Sólo cabe 'sentirse', y mejor, estimarlas o desestimarlas". Careciendo del marco de referencia para valores, Ortega y Gasset naturalmente tiene que decir que los valores no se pueden entender. De hecho se pueden entender y el aserto de que no pueden entenderse es el resultado del desconocimiento y no de la naturaleza propia de los valores.

El conocimiento lógico del valor lleva a la estructura axiométrica de las intensiones lógicas,[11] y así al papel legítimo de las matemáticas dentro de la axiología. Ortega y Gasset adivina tal papel de las matemáticas; pero en vez de elevar el conocimiento axiológico a la claridad matemática, él rebaja la matemática a la vaguedad de su conocimiento del valor.[12] Así él comete la misma transposición que hemos examinado en el capítulo 5, la aplicación de un marco sintético formal a un material analítico no preparado para tal aplicación. Sin embargo, estas secciones contienen una riqueza de ideas profundas alrededor del valor y aun una previsión de la axiología formal. Aquí, entonces, Ortega y Gasset se coloca en la tradición de Platón, en la de Leibniz y Descartes, y tiene puntos de contacto con la axiomática del valor de Teodoro Lessing sobre la esencia del valor —de que "cada cosa sobre el repertorio de cualidades que hacen de ella tal ser, tiene un halo de cualidades de valor que definen su perfil estimativo"— Ortega infiere algo "de la mayor importancia". "La percepción de la cosa como tal y la percepción de sus valores se producen con gran independencia una de otra. Quiero decir que a veces vemos muy bien una cosa y, sin embargo, no 'vemos' sus valo-

[11] *La estructura del valor,* págs. 289 *s.*
[12] En la quinta sección del ensayo, titulada "El conocimiento de los valores absoluto y cuasi matemático", y en la sexta, titulada "Dimensiones del valor".

res. Ejemplo: durante trescientos años se han mirado los cuadros del Greco sin descubrir sus peculiares cualidades estéticas. Otras veces, inversamente, tenemos clara conciencia de ciertos valores sin necesidad de 'verlos' realizados en cosa alguna. En la creación artística, esta relación del valor es el caso normal. Suele el artista partir de la intuición de ciertos valores que un cuadro o poesía deben tener, y sólo después encuentra los caracteres reales —formas, imágenes, ritmos— en que aquéllos se incorporan. Cuando se preguntaba a Rafael qué era lo que copiaba en sus cuadros, respondía: *'Una certa idea che mi vien in mente.'* Esta idea previa era primeramente un puro organismo de valores: *grazzia* de líneas, equilibrio, arquitectura, dulce pulimento de formas, etcétera."

La relación entre las cualidades reales y las irreales hace más detallado este meollo del valor. "Conviene fijar bien los términos a que esta averiguación conduce. Todo valor, por tener un carácter de cualidad, postula el ser referido a alguna cosa concreta. La blancura será siempre blancura de algo. La bondad, bondad de alguien. Pero, en ocasiones, vemos la cualidad sin conocer bien su sustrato, la cosa que la posee y de quien es. En la inquieta llanura marina divisamos a lo mejor una blancura que no sabemos si pertenece a un velamen, a una roca o a la espuma lejana. En el caso de los valores, la independencia es mayor. 'Sentimos' con perfecta claridad la justicia perfecta, sin que hasta ahora sepamos qué situación real podría realizarla sin resto." Si conociéramos la forma lógica que tiene esta cualidad de valor, conoceríamos el alcance sistemático del valor. La lógica de este aspecto particular del valor es la de la metáfora. La metáfora es un término que no tiene ninguna referencia o extensión determinada y que tiene una intensión totalmente independiente de las cualidades del objeto a que se refiere.[13]

Ortega y Gasset tiene que aproximarse a estas relaciones lógicas a través del lenguaje cotidiano más o menos pintoresco. "Las cosas, las realidades son por naturaleza *opacas* a nuestra percepción. No hay manera de que veamos del todo una manzana; tenemos que darle vueltas, abrirla, dividirla, y nunca llegaremos a percibirla íntegramente. Nuestra experiencia de ella será cada vez aproximada, pero nunca será perfecta. En cambio, lo irreal —un número, un triángulo, un concepto, un valor— son naturalezas *transparentes.* Las vemos —si las vemos en modo alguno— de una vez en su integridad. Meditaciones sucesivas nos proporcionarán nociones más minuciosas de ellas, pero desde la primera visión nos entregaron entera su estructura. Toda nuestra labor mental posterior se hace

[13] Véase Robert S. Hartman, "The Logic of Value", *The Review of Metaphysics,* Vol. XIV, Nº 3, págs. 412 *ss.* (marzo de 1961).

sobre esa primera visión u otra que no hace sino reiterar aquélla. Nuestra experiencia del número, del cuerpo geométrico, del valor, es, pues, absoluta. De aquí que la metafísica sea una ciencia *a priori* de verdades absolutas. Pues bien, *la Estimativa o ciencia de los valores será asimismo un sistema de verdades evidentes o invariables, de tipo parejo a la matemática.*"

Aquí tenemos la intuición clarísima de la axiología formal. Ortega y Gasset no solamente proyecta esta ciencia, sino también distingue claramente entre esta ciencia misma y su aplicación. Advierte así la posibilidad de la falacia del método. "Nótese que hablo estrictamente del conocimiento de valores. La cuestión de si una cosa real posee o no el valor que le atribuimos y en ella suponemos, sólo permite soluciones empíricas y aproximadas. Parejamente es absoluto nuestro conocimiento del triángulo, pero no el que un cuerpo real sea o no rigurosamente triangular." Ortega y Gasset se percata claramente de que la axiología es una ciencia absoluta, es decir, una ciencia formal. "Esto sonará extrañamente en muchos oídos, pero es de esperarse que mayor reflexión los habitúe a reconocer tan ineludible pensamiento. La sentencia *de gustibus non disputandum* es un craso error. Supone que en el orbe de los 'gustos', es decir, de las valoraciones, no existen objetividades evidentes a las cuales poder referir en última sustancia nuestras disputas. La verdad es lo contrario: todo 'gusto' nuestro gusta un valor (las puras cosas no ofrecen posibilidad al gustar y disgustar), y todo valor es un objeto independiente de nuestros caprichos."

Aquí se ve con qué consistencia Ortega y Gasset ha sacado las consecuencias de su intuición fundamental de que hay un mundo de los valores, al lado de un mundo de los hechos, y que este mundo de los valores es independiente del primero y absoluto.

De las cualidades detalladas del valor Ortega y Gasset solamente sabe lo que es obvio y se puede saber sin conocer el alcance sistemático del valor. En la sexta sección da al valor tres dimensiones: su cualidad, o positiva o negativa; su rango, o de superioridad o de inferioridad; y su materia, la "última contextura estimativa, irreductible a toda otra determinación".

Qué significan en detalle y consistentemente estas tres dimensiones no lo puede decir. Es la tarea y el logro de la axiología formal no sólo definir estas dimensiones, sino relacionarlas entre sí de manera sistemática. Ortega y Gasset tiene que satisfacerse con algunas sugestiones hechas al azar. Dice, con respecto a la *cualidad* y al *rango* del valor: "La elegancia es un valor positivo —frente al negativo inelegante— pero, a la vez, es inferior a la bondad moral y a la belleza." Por qué esto es así no nos lo dice. Sin embargo, "la certidumbre de esta subordinación no goza de menor firmeza que pueda tener la que sentimos cuando afirmamos que cuatro es menos que cinco y es, a la postre, del mismo tipo". Tiene absoluta razón, pero sólo a la luz de la axiología formal que puede ofrecer, con certeza lógica, estas relaciones. "En última instancia", continúa, "la verdad matemática nos transfiere a la intuición o intelección de los números. Basta entender bien lo que es cinco y lo que es cuatro para que nos sea evidente la minoría de cuatro con respecto a cinco." Esto naturalmente simplifica un poco la matemática. No es la relación entre cuatro y cinco asunto de la intuición, sino de la definición, dentro de un sistema axiomático exacto. Continúa: "Basta asimismo con 'ver' bien lo que es 'elegancia' y lo que es 'bondad moral' para que aquélla parezca como objetivamente inferior a ésta."

Como se ve, la analogía entre la estimativa orteguiana y la matemática requiere imperativamente la sistematización de la axiología. En vez de esto, Ortega y Gasset simplifica la matemática de una manera ilegítima. Comete así el mismo error que los positivistas contra quienes polemiza tanto. Ellos, en vez de ampliar la lógica para que pueda explicar los valores, niegan los valores porque no caben en la lógica simple con que operan. Así Ortega y Gasset, porque no conoce el sistema axiológico, simplifica la matemática, y así, en vez de amplificar la axiología a la manera de la lógica matemática, corta la matemática a la medida de su desconocimiento valorativo.

Tampoco nos puede decir qué es la *materia* del valor: "Eso que la elegancia es en sí misma, a diferencia de la justicia, de la belleza, de la utilidad, de la destreza, etc., no puede ser definido, como no puede ser definido el color rojo ni tal sonido. Nuestra noticia de ello sólo puede consistir en una directa, inmediata percepción."

Aunque entonces Ortega y Gasset nos da ciertas características del valor, y muchas más que otros axiólogos, se debe decir de su estimativa, lo mismo que él dice de Nietzsche, a saber, que recurre a vocablos indefinidos justo cuando parecen inservibles todos los demás conceptos para entender ciertos fenómenos. De su uso de la palabra "intuición" puede decirse lo mismo que él dice del uso de la palabra "valor" por Nietzsche. No ayuda mucho al conocimiento del valor decir que cada valor tiene su materia diferencial y que no es sólo formal, lo que, según Ortega y Gasset ha sido "el gran descubrimiento de Scheler". El vocablo "materia" no desempeña otro papel en la axiología orteguiana que el vocablo "sustancia" en la metafísica tradicional y no significa más que lo que sig-

nifica el verbo "haber". Scheler, como Ortega y Gasset, ha visto la región del valor, pero tampoco ha logrado diferenciarla. Su famosa "materialidad" del valor se basa sobre un mal entendimiento del llamado formalismo de Kant. Como ya hemos mencionado, el valor para Kant es material más bien que formal.[14] Kant, como los demás axiólogos o éticos tradicionales, confunde el valor en general con un valor especial, cometiendo así la falacia moral. Scheler y Ortega y Gasset cometen la falacia del método al confundir el valor axiológico con alguna materia o sustancia que "tiene" este valor. La materia del valor es cosa de su aplicación y no de su esencia. El valor axiológico, en su esencia, es puramente formal, en el sentido de la axiología formal y no en el de Scheler, es decir, de Kant. Su "materia" consiste en su alcance sistemático, en su forma intelectual específica, su naturaleza axiológica.

No conociendo entonces la definición del valor, Ortega y Gasset dice con razón que "la definición de los valores sólo puede hacerse —como la de los colores— por medios indirectos". Aquí compara el valor con el color al igual que G. E. Moore, a pesar del hecho de que antes había determinado el valor en contraste con el color, siendo el color una cualidad real y el valor una cualidad irreal. El anaranjado, dice, "puede ser definido indirectamente diciendo que es el color situado en el espectro entre lo rojo y lo amarillo. Parejamente cabe reducir a concepto los valores determinando el repertorio de objetos en que residen y el tipo de reacciones subjetivas que les son adecuadas". Aquí otra vez comete la misma falacia que comete en la analogía con la matemática, la confusión de lo analítico con lo sintético. El color puede ser definido en el espectro con exactitud porque el espectro es parte de una red sistemática, a saber, la de la óptica. No hay similitud con la definición del valor, a menos que haya una red sistemática para la región del valor también. La analogía exacta con el color sería decir que los colores pueden definirse "determinando el repertorio de objetos en que residen y el tipo de reacciones subjetivas que les son adecuadas". Es, para parafrasear a Ortega y Gasset, "sobremanera extraño" que en la filosofía del valor se puedan cometer errores tan obvios como éste.

Pregunta entonces Ortega y Gasset: "¿Qué clase de objetos pueden servir de substrato o soporte al valor 'moral'?" Debiera preguntar lo mismo del color: "¿Qué clase de objetos pueden servir de substrato o soporte al color 'rojo'?" Entonces debería decir que la definición indirecta del color rojo tendría que enumerar los objetos que puedan ser rojos y que

14 Introducción, 3, d. *La estructura del valor*, págs. 179 *ss.* G. E. Moore, *Principia Ethica*, págs. 120 *ss.*

hay algunos objetos, por ejemplo los números, que no pueden tener color. Él procede de esta manera para "definir indirectamente" el valor "bondad moral". "Evidentemente no podemos decir con formal sentido que es buena una piedra ni una planta. Sólo puede ser moralmente bueno un ser capaz de acciones, es decir, que sea sujeto causante de sus actos. Esto es lo que llamamos 'persona'." Aquí nos da una definición de la bondad moral extensionalmente más bien que intensionalmente; y no puede hacer de otra manera ya que otra vez le falta a su perspicacia el alcance sistemático. Continúa, con mucha razón, diciéndonos que "quedan, pues, excluidos como sustratos de este valor todos los objetos físicos y todos los animados exentos de voluntad. Pero tampoco una persona imaginaria —el personaje de una novela— es propiamente bueno, sino sólo ficticiamente". Falta mencionar —cosa que es sumamente importante y que ha sido elaborada por Luis Recaséns Siches— que tampoco puede ser moralmente buena, más que ficticiamente, una persona legal como el Estado, una nación o una corporación.[15]

De hecho, como se ha dicho antes, el valor moral es la aplicación del valor intrínseco —que se define de modo puramente formal y con exactitud en el sistema axiológico— a las personas.[16] También se define a las "personas" en términos de la axiología formal.[16a] El valor moral es, pues, un valor específico y exactamente definido, lo mismo que, por ejemplo, la física es una aplicación muy definida y exacta de la matemática.

Las mismas observaciones se pueden hacer lo que toca al valor estético en el tratamiento de Ortega y Gasset. "En cambio, 'bellos' pueden ser los paisajes, las rocas, las plantas, los animales. Y pueden serlo con plenitud de sentido aunque sean fantásticos. El paisaje pintado puede ser bello no sólo como pintura real, sino como tal paisaje imaginario. No está, pues, el valor 'belleza' —que en rigor es el nombre genérico de innumerables valores— condicionado por la existencia de su objeto, como acontece con los valores morales o los de utilidad".

Pero, ¿con qué justificación dice que un paisaje pintado puede ser bello no sólo como pintura real, sino como tal paisaje imaginario? ¿Cuál es exactamente la belleza del paisaje imaginario? Obviamente cuestiones como éstas no se pueden resolver por la mera intuición, sino sólo por medio de un marco de referencia exacto.

15 Véase *La estructura del valor*, págs. 293 *s.*
16 *La estructura del valor*, págs. 307 *s.*, 310.
16a Robert S. Hartman, "Four Axiological Proofs of the Infinite Value of Man", *Kant-Studien*, 1964-1965.

El segundo medio de la definición indirecta del valor es el tipo de reacciones subjetivas que le son adecuadas. La definición correspondiente del color sería entonces una psicología del color, como la que elaboran y aplican hoy las instituciones de publicidad en los Estados Unidos. Pero Ortega y Gasset no sigue su propia comparación entre color y valor. Considera sólo las reacciones sentimentales frente a los *valores*. Así, "a la belleza corresponde agrado y entusiasmo, pero no respeto... La admiración es un sentimiento que corresponde más que a la obra a su creación... En cambio, la acción buena no puede ser directamente objeto de complacencia sino de respeto. Es el respeto la emoción congrua a la virtud. La utilidad, por su parte, es un género de valores ante el cual no es conveniente un sentimiento de respeto y de complacencia", etc. Todo esto otra vez son observaciones pertenecientes a la ciencia de la psicología axiológica, pero tal como están en el ensayo no son más que sugestiones sin ninguna interrelación con el resto del trabajo. Nuevamente lo que falta es el alcance sistemático.

Lo mismo sucede en la séptima y última sección del ensayo titulada "Clases de Valores". Aquí el mismo Ortega y Gasset advierte que su lista de valores es sólo un intento, y se puede decir de ella lo mismo que dice Kant de la lista de las categorías de Aristóteles, a saber, que son una rapsodia y no un sistema arquitectónico. El mismo Ortega y Gasset está insatisfecho con esta lista; dice que "el propósito de estas páginas se reducía a obtener una noción clara de lo que es el valor. El problema de la clasificación de valores requeriría muy completas observaciones. Quede, pues, intacto para mejor coyuntura"; y nos da entonces la tabla de valores positivos y negativos, como *valores útiles:* capaz, incapaz, caro, barato, abundante, escaso, etc.; *valores vitales:* sano, enfermo, selecto, vulgar, enérgico, inerte, fuerte, débil, etc.; *valores espirituales:* intelectuales, conocimiento, error, exacto, aproximado, etc.; *morales*: bueno, malo, bondadoso, malvado, justo, injusto, etc.; *estéticos*: bello, gracioso, tosco, elegante, inelegante, etc.; y valores *religiosos*: santo, profano, divino, demoniaco, etc. Como muestra la comparación de esta tabla con la tabla correspondiente de la axiología formal,[17] sin un sistema axiomático de axiología, una clasificación de valores no tiene alcance sistemático. Ortega y Gasset dijo, refiriéndose al lenguaje del valor, que "pasmaría la fabulosa decantación de caracteres y matices valorables que hay en el idioma usadero"; lo mismo se puede decir también de la clasificación de valores. Así como la clasificación de los términos del lenguaje valorativo sólo es posible con referencia a una red sistemática, la clasificación de los

[17] *La estructura del valor*, pág. 313.

valores mismos es posible sólo con referencia a un sistema axiológico tal que pueda ordenar la tremenda variedad del mundo del valor. Esto no nos lo da Ortega y Gasset; pero sí nos conduce muy cerca de la comprensión intelectual del valor. Así, si bien no ha logrado el propósito de su ensayo, si no ha logrado obtener una noción clara de lo que es valor, nos ha conducido a la puerta misma de esa noción, es decir, de la axiología formal.

Ortega y Gasset es explícito sobre el gran valor de su visión de la ciencia de la estimativa, no sólo para la ética y la estética, sino también para la historia y otras llamadas ciencias sociales y humanas. "Hemos de acostumbrarnos a reconocer que la fauna y la flora de la estimación no son menos ricas que las naturales. Las cualidades de valor son innumerables como las físicas, y el hombre va teniendo de ellas, lo mismo que de éstas, una creciente experiencia a lo largo de la historia. Una de las más sugestivas investigaciones que la nueva teoría inspira es la reconstrucción de la historia como proceso de descubrimiento de los valores. Cada raza, cada época parecen haber tenido una peculiar sensibilidad para determinados valores, y han padecido, en cambio, extraña ceguera para otros. Esto invita a fijar el perfil estimativo de los pueblos y de los grandes periodos históricos. Cada uno se distinguiría por un sistema típico de valoraciones, último secreto de su carácter, de que los acontecimientos serían mera emanación y consecuencia.

"Asimismo, fuera en extremo interesante estudiar desde este punto de vista las grandes figuras cuya obra ha sido principalmente la invención genial de nuevos valores —así Buda, Cristo, San Francisco de Asís, Maquiavelo, Napoleón. En fin, aquellos otros espíritus soberanos que no han tenido un carácter específico de hombres 'prácticos', esto es, de religiosos, moralistas, políticos, pero han descubierto en el universo valores antes latentes: Miguel Ángel, Cervantes, Goya, Dostoyewsky, Stendhal.

"Todo esto y mil atractivas cuestiones más que sugiere la increíble fertilidad del gran tema 'valor' vendrían a componer el *pendant* histórico a la Estimativa o ciencia del valor, cuyas leyes son de evidencia perfecta, al modo de las geométricas. El hombre se presta a sujetar bajo un régimen riguroso la región de los gustos y de los sentimientos, que durante los últimos siglos se hallaba abandonada al capricho. La Ética, la Estética, las normas jurídicas entran en una nueva fase de su historia."

Ortega y Gasset es uno de los predecesores de esta nueva fase, la nueva ciencia valorativa, y tiene la visión del nuevo mundo. Se le puede comparar a Francis Bacon o Giordano

Bruno en el campo del mundo natural. Tiene la visión, aunque le falta el método exacto, ni ve todavía el fin del camino; pero ve muy claramente el fin mismo que formula al terminar su ensayo con las palabras de Comte: "Para entrar de nuevo en caja la vida de los hombres: una sistematización de los sentimientos."

2. La realidad situacional del valor

El problema que Ortega y Gasset definió tan claramente y cuya solución dejó a la posteridad es el siguiente: cuál es exactamente la naturaleza del género valor —esa cualidad *sui generis*— y cómo sirve ella para ordenar la realidad del valor. En otras palabras, cómo puede estructurarse y diferenciarse la irrealidad del valor de tal manera que el valor se haga no sólo intelectualmente entendible sino también prácticamente fructífero. Cómo, para ser exactos, puede el conocimiento del valor determinar la naturaleza de valor de las situaciones reales e, inversamente, la naturaleza de valor de estas situaciones determinar el conocimiento del valor. En una palabra, cómo pueden unirse el conocimiento del valor y la realidad del valor en una unidad orgánica.

Una de las vías hacia esta meta podría ser *combinar la irrealidad del valor con la realidad de las situaciones de valor.* Esto lo ha hecho Risieri Frondizi en su libro *¿Qué son los valores?,*[18] que adelanta un paso en la solución del problema orteguiano. Aun cuando el intento de Frondizi está condenado al fracaso —la irrealidad del valor no puede ser aparejada a la realidad de las situaciones de valor—, su planteamiento correctamente entendido, nos conduce un paso más allá de Ortega, hacia la realidad formal del valor. La obra de Frondizi representa, pues, el puente entre la irrealidad del valor de Ortega y la realidad formal del valor. Esta última, en el isomorfismo de sistema de valor y realidad de valor, representa la meta de la pesquisa de Ortega.

Frondizi mantiene la tesis orteguiana: los valores son cualidades irreales —ni materiales ni ideales— que no agregan realidad a los objetos, como lo hacen las cualidades primarias y secundarias. Son propiedades *sui generis,* que agregan tan sólo *valor.*

Al mismo tiempo, sin embargo, Frondizi halla el valor en la estructura polar de las situacianes valorativas, el sujeto y el objeto de la valoración. Examina varias experiencias del valor demostrando la complejidad de los tres componentes de

[18] Fondo de Cultura Económica, México, 1958.

la situación valorativa, el valor, el valorador y la valoración. Pero no es inmediatamente claro de qué manera estos componentes, analizados *fácticamente,* se convierten en componentes *valorativos.* En la experiencia del agrado, por ejemplo, que experimento al beber un vaso de cerveza, no es claro en qué consiste el valor objetivo de la cerveza, ni aun con qué justificación debe llamarse el agrado un *valor.* Ni el subjetivismo ni el objetivismo, según Frondizi, nos ofrecen un criterio de valor sino sólo la situación en su totalidad. Entonces, ¿cómo puede llamarse "valor" un elemento subjetivo de la situación, como el agrado, si no se ha establecido el criterio valorativo de antemano *como un criterio definitivo de la situación?* Este criterio, X, debiera hacer valorativo no solamente el agrado, sino también la cerveza. Pero ¿qué es lo que hace valorativa a la cerveza y le da a ella valor objetivo? Dice Frondizi que "hay cervezas y cervezas, a juzgar por su constitución físico-química. Si se altera su densidad, su temperatura, etc., la sensación de agrado será distinta. Otros elementos objetivos influyen igualmente, el vaso en que se bebe, la temperatura del ambiente físico en que uno se encuentra, etc."[19] Todas estas cualidades son fácticas, son hechos. ¿En qué manera se vuelven valores? Según Frondizi, la alteración en la configuración de estos hechos hace distinta la sensación de agrado. El problema axiológico en esta sensación es, entonces, cómo hacer la transición al dominio del valor de dos cosas que no son *prima facie* valores, es decir, del agrado de beber y de las características circunstanciales conectadas con él, incluyendo factores sociales y culturales, etc. ("no es lo mismo tomar un vaso de cerveza con un amigo que con un enemigo"). ¿De qué manera —eso es el problema fundamental— integran dos cosas no axiológicas una cosa axiológica? ¿Cómo puede la *realidad* de la experiencia ("si bien el valor no puede derivarse exclusivamente de elementos fácticos tampoco puede cortarse toda conexión con la realidad"),[20] volverse a la *irrealidad* del valor? O, en otras palabras, ¿qué es la relación entre la *realidad de la situación de valorar y la irrealidad del valor?*

En términos de G. E. Moore, esta pregunta se formula así: ¿Cómo puede la configuración compleja de una experiencia natural originar una experiencia no-natural? En términos de Frondizi, es la pregunta acerca de cómo puede la realidad de la experiencia conducir a originar: *a)* la realidad de la experiencia de la irrealidad del valor, *b)* la irrealidad de la experiencia de la irrealidad del valor. El problema axiológico, en términos de Frondizi, consistiría, precisamente, en explicar

[19] *Op. cit.,* pág. 125.
[20] *Op. cit.,* pág. 127.

con exactitud la relación entre la realidad de la experiencia y la irrealidad de su valor. Todos los elementos de la situación "valorativa" son elementos reales, naturales, tanto del lado del sujeto cuanto del objeto. "Hay cualidades en el objeto que me obligan a reaccionar de un modo determinado... El conjunto de cualidades objetivas de un cuadro capaz de provocarme determinada emoción estética no se presenta en forma aislada: el cuadro tiene un marco, está colgado en una pared que forma parte de un edificio. El tamaño, color y forma del marco, lo mismo que el color y tamaño de la pared, la posición del cuadro dentro de la sala, etc., forman parte de las cualidades objetivas".[21] Todas éstas son cualidades de hecho, reales, naturales, fácticas. ¿Qué es lo que en ellas define el carácter *estético* de mi emoción? "Podemos destacar o disminuir el valor de un cuadro cambiando las condiciones objetivas que lo rodean",[22] como la luz, la temperatura de la sala, su tamaño, etc. ¿Son éstas las "cualidades objetivas que mantienen de pie las grandes obras de arte"?[23] Obviamente debe haber cualidades *estéticas* que no son idénticas con esas cualidades *reales*, sino que son las cualidades *irreales* que según Frondizi son los valores. Pero ¿qué son estas cualidades y qué es su relación con las cualidades objetivas enumeradas? Hasta este punto, Frondizi solamente nos da el depositario del valor, es decir, su depositario objetivo; pero no nos da ni las propiedades del valor mismo ni la relación de estas propiedades con el depositario.

Pero podemos dar un paso más allá. Frondizi también nos dice que el conjunto de cualidades naturales, es decir, objetivas y subjetivas, produce el valor, y aún más, constituye el valor. Esto naturalmente es una aseveración profundísima que debiera desarrollarse. Pero tal desarrollo conduciría a un campo que el autor ha cerrado a su propia investigación, el lógico y el metodológico. Porque el problema axiológico entonces se reduce al problema: ¿Cuál es la relación entre un conjunto y sus partes?, lo que es un problema lógico, y, más específicamente, al problema: —¿Qué significa axiológicamente que la transición de las partes a la totalidad produzca el valor tanto de las partes como de la totalidad, o de las partes en la totalidad? Obviamente, con esta pregunta, que sale forzosamente del argumento de Frondizi, estamos en el campo de una axiología formal más bien que material, que trata no de situaciones específicas, sino del *concepto* de la situación como tal, definida como *un conjunto de elementos*, es decir, como una

[21] *Op. cit.*, pág. 130.
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*

entidad *lógica*. De tal axiología formal se sigue que la irrealidad del valor es precisamente su *formalidad* en el doble sentido de ser la forma o configuración de elementos fácticos y de ser captable solamente por consideraciones formales.

La solución material o situacional de Frondizi demanda, entonces, un suplemento formal. Tal suplemento debe tomar en serio el carácter *irreal* del valor y no hundirlo en la materialidad de situaciones. Más bien, debe prescindir de todos los rasgos materiales de situaciones hasta llegar a la médula de la noción de situación misma: su característica esencial de ser un conjunto de elementos. Con esta noción la axiología sube a un nivel formal.

La conclusión del autor llega hasta el umbral de esta concepción. "Si se denomina 'situación' al complejo de elementos y circunstancias individuales, sociales, culturales e históricas, sostenemos que los valores tienen existencia y sentido sólo dentro de una situación completa y determinada."[24] Aquí está el umbral. Las preguntas que ahora surgen, en particular la pregunta: ¿cuál es la relación entre esta existencia infrasituacional del valor y su irrealidad?, solamente pueden contestarse por un análisis del concepto puro "situación", y no por un análisis de situaciones específicas: solamente por un análisis formal de "situación" y no por un análisis material de situaciones.

Frondizi no emplea tal análisis a causa de una ambivalencia respecto a la "realidad" y la "irrealidad" del valor. En el primer capítulo mantiene que su irrealidad es la característica fundamental del valor. En el último, sin embargo, no se toma esta irrealidad suficientemente en serio para alzarnos de la realidad. "Cuando bajamos del plano de las abstracciones al de la realidad, las definiciones formales de poco sirven."[25] Pero ¿por qué bajar del plano de las abstracciones al de la realidad si los valores son irreales? La intuición axiológica de Scheler y Hartmann, dice el autor, no vale nada sin "el contraste de los diversos datos entre sí y el análisis de las distintas situaciones en que se producen". Solamente esto "nos permitirá una interpretación a la luz de una experiencia completa integral".[26] Pero ¿qué vale la experiencia sin el criterio axiológico? ¿Con qué justificación podemos caracterizar tal experiencia como una experiencia del valor? ¿No damos por sentado lo discutido si basamos esta caracterización en la traducción verbal de "experiencia" a "experiencia valorativa" y la transposición de una actividad subjetiva y un objeto de tal actividad a significar "valoración" y "valor"? ¿No es esto una analogía entre

[24] *Op. cit.*, pág. 136.
[25] *Op. cit.*, pág. 134.
[26] *Ibid.*

"experiencia" y "experiencia valorativa" más bien que un análisis de la *experiencia valorativa como tal?* Si es verdad, como mantiene Frondizi, que todo lo que pueda decirse sobre la experiencia también puede decirse sobre la experiencia valorativa, y si ambas son totalidades, nos es preciso *definir la diferencia entre la primera totalidad y la segunda; la diferencia entre la totalidad situacional y la totalidad valorativa.*

Frondizi nos conduce al mismo centro de la problemática axiológica. Amplía histórica y críticamente la famosa pregunta de Ortega y Gasset, ¿Qué son los valores?, y nos lleva un paso decisivo más cerca a su contestación.

3. La realidad formal del valor

En tanto que Frondizi ahoga, por decirlo así, la irrealidad del valor en las aguas de la realidad empírica, Teodoro Lessing lo diluye en tautologías. Comienza, al igual que Ortega y Frondizi, con la unicidad fenomenológica del valor. Pero su estructuración de esta esencia axiológica se agota por falta de lo que en Frondizi abunda en exceso: materialidad valoracional. Finalmente, cuando Lessing trata de hallar salvación en aquello de lo que carece, ya es demasiado tarde y toda la empresa se bambolea. Un sistema axiomático puede tener conexión con la realidad sólo en su axioma, no en ningún otro punto de su desarrollo. El axioma es como el cordón umbilical que nutre al sistema sintético; y, sin tal nutrición proveniente del mundo para el cual, en última instancia, está hecho, un sistema muere de muerte prematura. Con todo, el de Lessing es el único intento suficientemente prolongado de llegar a una *Wertaxiomatik,* una axiomática del valor, que existe aparte de la axiología formal.

Al igual que otros iniciadores de la nueva filosofía, Lessing también llama a su libro prolegómenos.[27] Puede decirse que toda la literatura de la axiología hasta la fecha consiste en prolegómenos a una axiología, y que la axiología de la cual son prolegómenos es la axiología formal. Como ya hemos visto, también G. E. Moore llama a su libro *Principia Ethica,* prolegómenos a una ética científica, y lo mismo hace C. L. Stevenson con su *Ethics and Language.*

Lessing aclara que una cosa es la axiología y otra la ética, y así se guarda de la falacia moral. "La conexión de la axiología con las ciencias prácticas, en particular la ética, era solamente un prejuicio histórico".[28] Aunque el libro fue escrito,

[27] *Studien zur Wertaxiomatik,* Leipzig, 1914; *Estudio acerca de la axiomática del valor,* Cuaderno 3, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, 1959 (sólo Caps. I y II del original).
[28] *Wertaxiomatik,* pág. VIII.

como dice el autor, "bajo la fuerza de pensamientos éticos y psicológicos, su propósito era sentar una axiomática eterna *more geometrico tractata* que debía ser independiente —al igual que la matemática— de las ciencias materiales, como la ética, la estética, la filosofía del derecho, la economía, así como de la moderna psicología de los valores".[29] En otras palabras, debía ser una axiología formal. El objeto de la filosofía axiológica debe ser la esencia del valor no su *esse, fieri, o effici,* su ser, devenir o causar.[30] Como Ortega y Gasset, Lessing ataca al pensamiento empírico valorativo. Cuando la razón primitiva reconoce que los valores no son "hechos de la vida... y que las normas de la experiencia son tan poco reales como los rectángulos y los triángulos, entonces cree que no son nada".[31] El problema del valor no se puede resolver por conceptos psicológicos ni positivistas ni metafísicos. Aun Kant, según Lessing, ha cometido lo que llamamos la falacia naturalista, interpretando el valor como metafísico; una "solución dictada por la perplejidad".[32]

Lessing comienza por mostrar la confusión en la ética de Kant entre el obrar moralmente y la regla moral, o la confusión entre regla y norma que ya hemos mencionado al discutir la falacia del método. Y dice Lessing que si es claro que Kant sufre esta confusión, o como decimos nosotros, esta falacia del método, entonces el filósofo moral tiene la obligación de preguntarse qué pueden ser las reglas puras axiológicas. Esto lo conduce a "las posibilidades de una axiología", es decir, de una axiología "formal o pura". Usa como epígrafe de la sección un aserto de Poincaré, en el sentido de que es imposible una ciencia empírica sin referencia a un mundo *a priori* de objetos no empíricos y constantes. "¡Una axiología *pura!* Esa 'axiología pura' sería una disciplina *'trascendental' a priori.* Formaría el correlato— en el dominio de la práctica— de la lógica formal pura. Así, pertenecerían a la axiología pura todos los enunciados sobre el valor que prescinden enteramente de la volición, la conducta valorativa y la valoración. Es decir, proposiciones como las siguientes: Si A es un valor positivo y B es un valor positivo, $A + B$ son un valor positivo mayor que A y B solos. Si a es un valor negativo y b es un valor negativo, $a + b$ son un valor negativo mayor que a sólo y b sólo, etc. Esta 'axiología pura' puede denominarse aritmética del valor. En su cima tienen que encontrarse axiomas generales, intuitivos, comprensibles por sí mismos e incondicionados. En ellos se articulan luego, de modo análogo

[29] *Op. cit.,* pág. IX.
[30] *Op. cit.,* pág. XII.
[31] *Op. cit.,* pág. XIV.
[32] *Op. cit.,* pág. XIII *s.*

a la matemática, proposiciones *demostrativas* propias de una matemática del valor. Estas proposiciones matemáticas del valor serían enunciadas en parte sobre la *forma* necesaria del 'valor en general', en parte sobre la *esencia* necesaria del 'valor en general'."[33]

Aquí Lessing nos da en detalle lo que hemos llamado el alcance sistemático de la axiología. Son precisamente proposiciones como éstas las que constituyen la axiología formal. Lessing es más detallado en su entendimiento de la interrogación ¿Qué son los valores? que Ortega y Gasset, y su intuición de esta nueva ciencia es más elaborada y exacta que la de Ortega.

Lessing ve con igual claridad la relación entre la axioaritmética, o axiología formal, y los valores específicos actuales. "Toda la esfera de la aritmética del valor es *a priori* respecto de cualquier especie de axiología actual, es decir, la ética, la estética, etc. En relación con el 'objeto' valor podemos darle el nombre de esfera de determinaciones meramente formales".[34] De esta axiología pura o formal tienen que separarse las reglas de la aplicación que se pueden llamar *axiología normativa* en oposición a la *axiología teórica* y que pueden formularse por ejemplo como "Si tengo *A* por un valor positivo y *B* por otro, *preferiré* razonablemente *A* y *B*, tanto a *A* sólo como a *B* sólo.[35] Si tengo *a* por un valor negativo y *b* por otro, evitaré razonablemente más $a + b$ que *a* sólo y *b* sólo." Aclara que estas reglas son reglas de *la* ciencia axiológica aplicada —reglas normativas formales— y no reglas de *una* ciencia axiológica aplicada— reglas normativas materiales, por ejemplo reglas de la ciencia de la psicología axiológica. Así nos pone en guardia contra la falacia del método, en sus dos relaciones o niveles, entre la axiología y las axiologías específicas, y entre estas últimas y sus asuntos: "Quien confunde el estudio del objeto *valor* con el estudio de los objetos valiosos concretos, o aun con el estudio de las posiciones valorativas, se halla en la misma posición del hombre que le asigna el estudio de la aritmética a los botánicos, porque él aprendió a contar con manzanas y nueces, o del que confunde las matemáticas superiores con la psicología de la enumeración, porque sin gente que sepa contar no habría teoría de los números."[36]

Aunque el pensamiento de Lessing es muy claro sobre la diferencia entre la axiológica pura y sus aplicaciones, no tiene un sistema de tal axiología. A este respecto su libro carece

[33] *Estudio acerca de la axiomática del valor*, pág. 8.
[34] *Estudio*, pág. 8.
[35] Aquí se aclara que la preferencia, *aun sintéticamente vista*, no puede ser ninguna base de la ciencia axiológica formal.
[36] *Wertaxiomatik*, pág. 105. Cf. *La estructura del valor*, pág. 27.

de alcance sistemático, lo mismo que los otros prolegómenos a la axiología formal. Pero contiene sugestiones que pueden considerarse como intuiciones profundas en tal axiología. "Una axiología pura no habrá de contener, pues, nada más que aseveraciones *a priori* de determinaciones formales acerca de lo que se presenta con evidencia como 'valor' en y por sí mismo, sin ocuparse de si ese 'valor' es objeto de una *volición* o no; sin ocuparse tampoco de qué sea objetivamente valioso; de dónde se realiza el valor o de cómo definirlo. Pues tampoco una lógica pura contiene nada más que determinaciones formales de lo que se presenta con evidencia como 'verdad', sin ocuparse de si esa verdad es *conocida* o no; sin ocuparse tampoco de qué sea la verdad en su contenido; de dónde se realice la verdad o de cómo definirla. Todas los proposiciones de la lógica pura ($a = a$; si $a = a$, entonces *a* no puede ser *no a*, etc.) no dicen nada más que cosas comprensibles por sí mismas. Así también las proposiciones axiológicas puras, como cualquier axioma intuitivo, sólo pueden ser comprensibles por sí mismas."[37]

No conociendo las reglas de la axiología formal, pero recorriendo a tientas su camino hasta ellas, Lessing, como Ortega y Gasset, cree que las reglas axiológicas *a priori* son reglas *sui generis*. Las "investigaciones trascendentales sobre el valor habrían, pues, de empezar más o menos así: dado por supuesto que *existe* el fenómeno valor ¿qué relaciones enunciaríamos que tuvieran que ser válidas *a priori*, en el mismo sentido en que los axiomas lógicos (principio de contradicción, de identidad, etc.) son válidos precisamente para *lo que* consideramos verdadero?"[38] Y entonces Lessing presenta la cuestión medular de toda axiología: "Pero ahora se suscita de inmediato una objeción obvia: ¿Existen determinaciones formales particulares del 'valor en general'? ¿No se trata tan sólo, acaso, de una modificación de aquellas leyes lógico-formales? *¿O de reglas válidas para cualquier especie de multiplicidad general?* Pues, ¿no está basado el valor en un *juicio* valorativo, como la verdad en un juicio *cognoscitivo?* ¿Las determinaciones formales, que parecen implicadas en el sentido de lo objetivamente verdadero o de lo objetivamente valioso, no son igualmente tan sólo leyes del juzgar correcto?"[39]

La axiología formal responde a esta cuestión afirmativamente: no es nada más que una modificación de la lógica ordinaria y no nos da más que leyes del juicio correcto, aunque este juicio sea valorativo más bien que cognoscitivo. Y aplica, precisamente, las "reglas válidas para cualquier especie de

[37] *Estudio*, págs. 21 *ss.*
[38] *Op. cit.*, pág. 22.
[39] *Ibid.*, Las cursivas son nuestras.

multiplicidad general" a las intensiones lógicas, llegando así a las estructuras axiométricas. Lessing, desgraciadamente, la contesta de un modo diferente, y así comienza a tomar la dirección que no le permitió desarrollar su intuición profunda en una axiología formal. Cree que el pensamiento valorativo es tan diferente del pensar ordinario que no se le puede aplicar la misma lógica, sino que hay que construir una lógica enteramente nueva, una axiología totalmente *sui generis*. No ve que cada marco de referencia debe ser lógico y que no se debe hacer una distinción entre la lógica valorativa y la lógica, excepto en cuanto que la lógica valorativa es una especie de la lógica, como lo es también la matemática. La única solución al problema de Lessing es, entonces, interpretar el valor lógicamente para obtener así una red sistemática. En otras palabras, no se puede construir una axiológica sin lógica. La razón del error de Lessing es que todavía piensa en el valor en términos demasiado materiales, y que aunque de manera muy ligera, comete la falacia del método.

La axiología pura, dice, es tan formal como la lógica formal o la matemática, porque estas regiones formales deben servir como los supuestos previos que hacen posibles las leyes *a priori* del valor. Tiene razón respecto a la lógica, pero no respecto a la matemática. La lógica es la presuposición de la axiología, pero del mismo modo es la presuposición de la matemática. Matemática y axiología son ambas especies de la lógica y tienen la misma naturaleza formal. "Los asertos formales sobre el 'valor'," dice Lessing, "presuponen que 'algo' tiene valor de una manera totalmente distinta de como las leyes lógicas o aritméticas puras presuponen que 'algo' puede ser pensado o contado". Aquí comete la falacia del método. Debiera decir que la axiología formal presupone otros objetos —es decir, valores— distintos de lo que se presuponen la lógica o la aritmética —es decir, pensamientos y actos de contar—. Pero dice que la axiología presupone de una manera totalmente distinta sus objetos. Establece, entonces, una diferencia entre las maneras de presuposición más bien que entre los objetos de las dos ciencias. Por otra parte, patentiza que la axiología pura debe ser completamente independiente de los valores actuales, es decir, de sus objetos y que "la axiología pura es relativamente, es decir, respecto de toda axiología actual, de naturaleza formal".[40] Si Lessing hubiera visto que en la lógica misma se puede definir el valor y encontrar el axioma valorativo de la axiología pura, hubiera visto que no hay diferencia entre la formalidad de la aritmética y la de la axiología; pero esta posibilidad nunca se le ocurre y nunca establece la ana-

[40] *Wertaxiomatik*, pág. 5.

logía exacta entre la ciencia del valor y la ciencia del hecho. Los físicos creadores, aunque a veces inventaron sus leyes formales *ad hoc*, como lo hizo por ejemplo Heisenberg, hallaron en todos estos casos que lo que habían inventado eran, o bien campos de la aritmética ya desarrollados —como lo experimentó Heisenberg cuando notó que el instrumento que había inventado para su física cuántica era el mismo que había desarrollado unas generaciones antes Cayley en la matemática de las matrices—, o bien nuevos campos de la matemática como los que inventaron Galileo o Newton.

Entonces, aunque Lessing polemiza muy justificadamente contra Kant, a su propio modo comete la misma falacia, al creer que el valor es algo tan material que la lógica pura no puede explicarlo. "Las leyes axiológicas son de hecho leyes específicas, distintas *toto genere* de las leyes lógicas. Y además leyes que se refieren al *fenómeno objetivo valor* (independientemente de la existencia o inexistencia, de la consistencia y diversidad cualitativa de los 'valores'), leyes que, por lo tanto, no han de ser explicadas exclusivamente con formas de *juicio*' ".[41] Le parece muy difícil a Lessing que deban ser leyes que se refieren al fenómeno objetivo de valor y al mismo tiempo sin dependencia de la realidad de los valores. No ve que realmente habla de una *ciencia axiológica* cuyos objetos son los "valores" de la misma manera que los objetos de la ciencia natural son los "hechos", y que también la ciencia natural es totalmente independiente y al mismo tiempo referente a sus objetos. Halla Lessing su solución en el término kantiano "trascendental" con que califica su axiología y que lleva a un camino que no promete ninguna solución. Puede conducir a una axiología "pura" y "*a priori*" en el sentido kantiano, pero no a una axiología formal con alcance sistemático. Así pues, Lessing comete el mismo error que Kant. Aunque él ve muy claramente la confusión de Kant al mezclar el valor axiológico con la voluntad —la falacia moral—, no ve otra confusión que se encuentra en la ética aunque no en la epistemología de Kant —es decir, la confusión entre el formalismo puro y el trascendentalismo ético: la falacia del método. La "voluntad" de Kant no es pura pero es trascendental, es decir, se refiere a lo empírico. Aunque Lessing rechaza el voluntarismo de la axiología de Kant, acepta su trascendentalismo, su referencia a lo empírico. De esto se sigue entonces que "leyes formales en sentido estricto sólo las hay en la esfera teórica pura"[42] y que "(1) las leyes *a priori* del valor no pueden ser formales en el mismo sentido que la *mathesis* pura,

[41] *Estudio*, pág. 22.
[42] *Op. cit.*, pág. 9.

la lógica pura, la silogística pura, la teoría pura de los números, de las cantidades y conjuntos. En una fórmula matemática, $a = a$, no hay referencia material alguna. Es válida sin más. En cambio las leyes axiológicas son en cierto modo materiales. Pues el 'valor' es un predicado que ha menester de una materia respecto a la cual se predique, mientras que en las leyes lógicas puramente formales no hay tal referencia. Por consiguiente, las leyes axiológicas, en cuanto leyes relativamente materiales, tienen que *presuponer* la exactitud más formal de la lógica."[43] Aquí tenemos, muy ligeramente, la falacia del método, en la forma de confusión de la axiología pura no con su objeto sino con su método o la relación con su objeto. La razón de ello es, primero, que Lessing no tiene conocimiento de la axiología "pura"; segundo, que no conoce la relación entre la matemática y la lógica; y tercero que acepta la naturaleza trascendental (o "práctica") de la axiología.

Lessing continúa su análisis de la axiología como una ciencia *sui generis* distinta de la lógica: "(2) Las leyes *lógicas* son analíticas e inmediatamente comprensibles por sí mismas. Podemos expresarlas cabalmente por medio de símbolos algorítmicos, de diagramas de Euler, etc. Todas y cada una son *'verdaderas'*. En cuanto verdades, no pueden *entrar en conflicto* unas con otras. En la axiología, en cambio, *no* hay proposiciones comprensibles por sí mismas en ese sentido. Y no las hay porque no hay valor aislado, así como hay *verdades* evidentes aisladas. Más bien, la naturaleza del valor implica que cada 'valor' se encuentra en un sistema de valores 'superiores e inferiores'. O dicho en otra forma: todo valor implica ser 'comparable con otros'. No hay valor aislado. Las leyes axiológicas se refieren siempre más bien a la correspondencia y jerarquía entre valores."[44] Es curioso que este argumento de Lessing *contra* la naturaleza cuasi matemática del valor es exactamente el mismo que el de Ortega y Gasset *en favor de* tal naturaleza. Es precisamente la comparación entre los valores lo que hace posible para Ortega y Gasset una axiología formal, porque es semejante a la comparación de lo inferior y lo superior en la jerarquía de los números[45] (el ejemplo que da Ortega y Gasset es la relación entre los números 4 y 5).

Lessing en verdad malentiende la naturaleza lógica del axioma: su poder creador de un sistema isomorfo con la realidad. Por consiguiente no puede dejar de cometer una y otra vez la falacia del método. Su argumento (3) para la diferencia

[43] *Op. cit.*, pág. 23.
[44] *Ibid.*
[45] Véase el sistema de Mitchell basado sobre esa relación, más arriba, págs. 201 *ss.*

entre la axiología y la lógica es que las normas valorativas no pueden ser verdades porque las verdades no pueden tener una jerarquía —una verdad no puede ser más verdad que otra—, pero un valor sí puede ser más valioso que otro. No ve que el valor de una verdad puede ser determinado y definido por la axiología puramente formal y que una verdad puede valer más en un sistema que en otro, por ejemplo, en el sistema axiológico y el matemático.[46] Confunde entonces los diferentes valores de elementos de diferentes sistemas —del sistema matemático y del sistema axiológico— y comete la falacia metafísica. Además confunde la verdad de las fórmulas o del contenido de un sistema con la verdad del sistema mismo y así comete la falacia del método. Una verdad es verdadera formalmente en términos del sistema del cual es parte. Así, la *verdad del* hecho que $5>4$ es verdad matemática y deriva su verdad de este sistema. De la misma manera, el hecho de que el valor $A > B$ deriva su verdad del sistema axiológico. Una verdad no es más verdad que la otra, porque sistemas consecuentes y lógicos tienen igual valor, es decir, el valor de la consistencia lógica. Entonces sus verdades también tienen igual valor, y en este respecto Lessing tiene razón. Pero *dentro de sistemas* son posibles jerarquías definidas por el sistema respectivo, o de valores —si el sistema es la axiología— o de números —si es la matemática— o de cualesquiera otros elementos del sistema respectivo. En otras palabras, las verdades son intrasistémicas, y no intersistémicas, a menos que haya un sistema abarcador. Este argumento de Lessing contra la identidad de la lógica y de la axiología tampoco es válido entonces. Lessing muestra muy claramente su kantismo al decirnos que, aunque la axiología no es lógica, es tan *a priori* como la lógica —pero que el *a priori* de la región práctica o axiológica y el de la región teórica o lógica son *a priori* diferentes. Que ambas pueden ser lógicas, pero lógicas diferentes, no lo puede ver.

Su cuarto argumento es muy ingenioso. Concede que la axiología es verdad objetiva o absoluta como la matemática. "Una verdad es verdad aunque ninguna persona la entienda." Así, las funciones de la matemática son verdad aun cuando ninguna persona las entienda (esto, naturalmente, no es kantiano, sino más bien platónico). Lessing muestra que también las leyes axiológicas pueden ser independientes de las valoraciones reales. De todos modos, continúa, hay una distinción fundamental entre la lógica y la axiológica dado que las dos

[46] Aun en la lógica misma, verdades pueden tener diferentes valores, según el propio maestro de Lessing, Husserl. Sobre Lessing y la axiología formal véase Husserl, *Lógica Formal y Trascendental*, México, 1962, pág. 141, n. 5. Christoff basa su axiología sobre el valor de los juicios lógicos. Págs. 214 *s.* más arriba.

pueden sobreponerse y dado que se puede analizar la lógica misma axiológicamente. Por esta razón no se debe reducir la axiológica a la lógica.[47] En otras palabras, muestra que no se debe cometer la falacia moral, es decir, que no se debe confundir el valor en general con algún valor específico y que si la lógica misma puede ser un valor específico no puede ser el valor en general. Esta observación es muy profunda y justificada. La axiología formal enseña que hay una lógica de los valores aplicada, es decir, que la axiología puede ser aplicada a la lógica. Pero esta lógica como axiológica aplicada no es la misma lógica que la lógica de la cual la axiología es ella misma la aplicación. Es una nueva lógica cuyos objetos no son los de la lógica puramente formal, sino otros, por ejemplo, la naturaleza del axioma, la del universal o, en suma, los objetos lógicos valorados. Así, por ejemplo, el universal es un *concepto valorado intrínsecamente*. Mientras que el concepto es un objeto de la lógica, el universal es un objeto de la lógica como ciencia axiológica. El axioma también es un objeto semejante, es la esencia de una cosa o una *definición valorada intrínsecamente*.[48] Hay, entonces, dos lógicas, la lógica formal o sistemática y la lógica valorada axiológicamente. La última es lógica en cuanto axiología aplicada, y la axiología misma es lógica aplicada. La lógica valorada es entonces la aplicación de una aplicación de la lógica formal.

También podría decirse, y acaso con más justificación, que la axiología formal es la ciencia formal sobresaliente porque contiene a la lógica formal como la axiología del valor sistémico.[49] Esta lógica puede, a su vez, ser valorada tanto extrínseca como intrínsecamente. La valoración extrínseca llevaría a lógicas pragmáticas como la de John Dewey, la valoración intrínseca a lógicas orgánicas como la de Vasconcelos, fenomenologías, como la de Husserl, lógicas vitales, como la de Ortega y Gasset, o vivas, como la de Vaz Ferreira, lógicas ideales como la de Platón, y otras semejantes. La matemática, entonces, sería una especie de la axiología sistémica. Así, las ciencias, tanto naturales como morales, cabrían en la ciencia formal de la axiología.

Aunque Lessing no tiene esta gran visión ve no solamente la posibilidad sino también la forma de esta nueva ciencia. Sus errores se deben a la falta de la misma pauta axiológica cuya necesidad él ha visto con tanta claridad.

A nosotros corresponde convertir en realidad lo que él vislumbró.

[47] *Estudio*, págs. 24 *s*.
[48] Véase *La estructura del valor*, págs. 134 *ss*., 143.
[49] *Op. cit.*, págs. 312 *s*.

ÍNDICES

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE GENERAL

Segunda Parte

El valor de la razón

Este libro se terminó de imprimir el día 30 de noviembre de 1965 en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Parroquia, 911, México 12, D. F. De él se tiraron 3 000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Aster de 9:10, 8:9 y 7:8 puntos. La edición estuvo al cuidado del autor y de *Juan Almela.*

[*de la otra solapa*]

nicamente a partir del campo total de las teorías éticas. Este campo es la matriz de la cual deberá nacer la nueva ciencia, del mismo modo que la ciencia natural nació de la matriz de la filosofía natural. En ambos casos, la matriz es *analítica*, mientras que la ciencia que había de crearse debía ser una nueva estructura *sintética*. En el campo actual de la axiología podemos discernir gérmenes de tal punto de partida, del mismo modo que antes de Galileo se podían discernir los gérmenes del radical punto de partida galileano.

Por esta razón, la crítica de las teorías éticas contemporáneas no es una empresa meramente negativa. Lleva a cabo, al mismo tiempo, tres tareas positivas: muestra la matriz a partir de la cual deberá desarrollarse la axiología científica y los gérmenes de tal punto de partida que hay en ella; presenta la transición de la filosofía moral a la ciencia moral —que el autor ha mostrado sistemáticamente en un libro anterior, *La estructura del valor*— en la realidad de la doctrina axiológica contemporánea, y cumple una principal misión de la axiología formal, la de explicar en forma coherente las teorías del valor.

